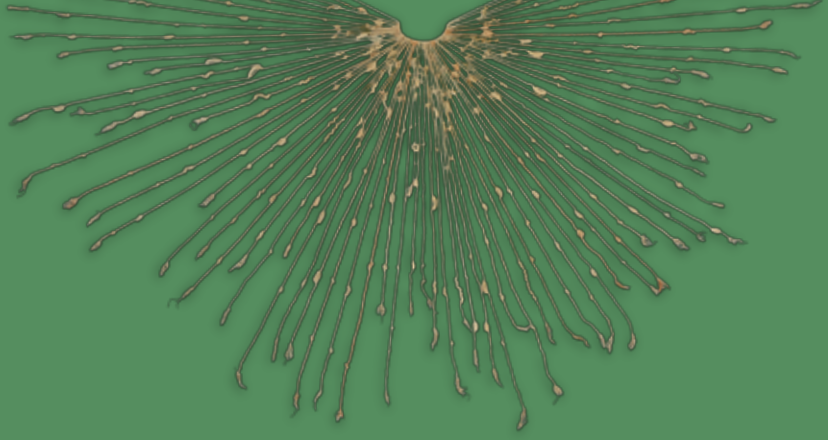


El nudo amazónico

El Perú y sus pueblos indígenas

Óscar Espinosa

BICENTENARIO
DEL PERÚ
2021 - 2024

El nudo amazónico
El Perú y sus pueblos indígenas

Biblioteca Bicentenario

— Comité Editorial —

Marcel Velázquez Castro
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Carmen McEvoy
Sewanee: The University of the South

Guillermo Nugent
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Fabiola León-Velarde
Universidad Peruana Cayetano Heredia

Nelson Pereyra
Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

Claudia Rosas Lauro
Pontificia Universidad Católica del Perú

Luis Nieto Degregori
escritor

Nudos de la República

El nudo amazónico
El Perú y sus pueblos indígenas

Óscar Espinosa

PERÚ Ministerio de Cultura

BICENTENARIO DEL PERÚ 2021 - 2024

BIBLIOTECA BICENTENARIO
Colección Nudos de la República, 14

El nudo amazónico. El Perú y sus pueblos indígenas

Espinosa, Óscar
El nudo amazónico. El Perú y sus pueblos indígenas / Óscar Espinosa. 1.ª ed. Lima: Ministerio de Cultura - Proyecto Especial Bicentenario de la Independencia del Perú, 2022.
200 pp.
Amazonía / colonización / comunidades nativas / pueblos originarios / territorios indígenas / historia del Perú republicano

Primera edición, diciembre de 2022

Tiraje 1,000 ejemplares

© Óscar Espinosa
© De las imágenes: sus respectivos autores
© Ministerio de Cultura del Perú
Sello editorial - Proyecto Especial Bicentenario de la Independencia del Perú
Av. Javier Prado Este 2465 - San Borja, Lima 41, Perú
www.bicentenario.gob.pe

Ministra de Cultura: Silvana Robles Araujo
Director ejecutivo del Proyecto Especial Bicentenario: Hildebrando Castro-Pozo Chávez
Directora de la Unidad de Gestión Cultural y Académica-PEB: Mariela Noriega Alegría

Coordinación editorial: Jaime Vargas Luna, Bertha Prieto Mendoza, Renzo Palacios
Cuidado de edición y corrección de estilo: Martín Guadalupe Inga y Zulema Mitsugui Vallejos Rodriguez
Diagramación de interiores: Elvis A. Abarca Ccorimanya
Diseño de cubierta: Fabricio Guevara Pérez
Fotografía de cubierta: © The Trustees of the British Museum
Investigación fotográfica: Herman Schwarz Ocampo

El trabajo de edición en este libro fue realizado por el Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

ISBN 978-612-49070-2-9
Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.º 2022-12417

Se terminó de imprimir en diciembre del 2022 en: Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña

También disponible el libro electrónico en www.bicentenario.gob.pe/biblioteca

Se permite la reproducción parcial siempre y cuando se cite la fuente.

Índice

Palabras preliminares 11

Presentación de la colección 13

Una historia en imágenes 19

Introducción 37

1. Una historia compleja de violencias y desconocimiento 41
   - 1.1. La Amazonía a inicios de la República 41
   - 1.2. Una geopolítica basada en la herencia colonial 42
   - 1.3. Los desafíos de la Amazonía en el siglo XIX 44
   - 1.4. Las «riquezas naturales» 48
   - 1.5. Promoviendo la colonización de las tierras amazónicas 56
   - 1.6. La Amazonía del siglo XIX como «zona de frontera» 63
   - 1.7. La época del caucho 66
   - 1.8. La «civilización de los salvajes» 73

1.9. El impulso de la colonización de la Amazonía en el siglo XX 82

1.10. Las «comunidades nativas» y el movimiento indígena moderno 89

1.11. La violencia política 93

2. El siglo XXI: Un territorio bajo presión y amenaza 101

2.1. Las amenazas de la deforestación 103

2.2. El cambio climático 106

2.3. La ilegalidad y la impunidad 111

2.4. La pandemia de la COVID-19 113

3. Un Estado «ciego», «sordo» y precario 119

3.1. Una ceguera persistente 119

3.2. Invisibilidad y reconocimiento 123

3.3. Reconocimiento, visibilidad y escucha 126

3.4. Reconocimiento y derecho a la autodeterminación 128

3.5. Inclusión, reconocimiento y ciudadanía intercultural 130

3.6. Temor y desconfianza frente al Estado 132

3.7. Las elecciones y la incorporación de autoridades indígenas al Estado 137

3.8. Una institucionalidad precaria para los pueblos originarios 144

4. La situación actual de los pueblos indígenas y sus demandas 149

4.1. La demanda por los territorios indígenas 149

4.2. Los límites del ejercicio de poder por parte de las autoridades municipales indígenas 152
4.3. Las nuevas formas de autonomía indígena 154
4.4. El derecho a una vida plena 157
4.5. El derecho a vivir como indígenas en la ciudad 159
4.6. Las nuevas demandas de las mujeres indígenas 168
4.7. La juventud indígena y su demanda de una educación pertinente 174
4.8. La demanda por reconocimiento y respeto 184

Reflexiones finales y perspectivas: ¿Un futuro sombrío? 187

Referencias bibliográficas 195

Palabras preliminares

La conmemoración de los doscientos años de la independencia del Perú constituye una ocasión histórica para reflexionar y analizar el proceso de emancipación y la fundación de la república. De otro lado, también nos brinda la posibilidad de repensarnos como sociedad, especialmente porque llegamos al bicentenario en medio de una gran crisis sanitaria mundial. Este difícil contexto genera retos sin precedentes, pero es además una oportunidad para redescubrir, fortalecer y continuar construyendo nuestra ciudadanía.

Como Proyecto Especial Bicentenario, nuestro propósito es implementar la Agenda de Conmemoración por los doscientos años de la independencia del Perú y, en esa medida, rescatar lo mejor de nuestra identidad y nuestros valores, promover nuestra diversidad como nación y contribuir a hacernos una sociedad más informada, crítica, responsable y solidaria, para afirmar una república con ciudadanos. Por ese motivo, hemos creado la Biblioteca Bicentenario, compuesta por libros, audiolibros, pódcast y un archivo documental digital, elaborados para el público en general y especialistas. Los contenidos de este proyecto examinan la independencia y la república desde distintos ángulos y disciplinas; proponiendo un balance integral y plural de estos dos siglos de vida republicana.

Como parte de nuestra Biblioteca Bicentenario, presentamos la colección *Nudos de la República*, que propone una reflexión de largo aliento sobre problemas transversales al Perú, entendidos como los grandes desafíos de la tercera centuria republicana. Cada libro de esta serie aborda un «nudo» histórico, tales como la salud pública, el desarrollo de nuestra democracia, la migración, la Amazonía, la discriminación por género, etc., ofreciendo análisis críticos y rigurosos, en un lenguaje accesible para todas y todos. Con esta colección, el Proyecto Especial Bicentenario contribuye a aproximar lo académico y lo público, entregando herramientas para la formación de una ciudadanía informada y crítica, que profundice nuestra democracia y afronte con éxito los desafíos del presente y el futuro.

Les invitamos a leer y conocer nuestros nudos republicanos para poder, juntos, desanudarlos.

Hildebrando Castro Pozo Chávez
Director ejecutivo
Proyecto Especial Bicentenario de la Independencia del Perú

Presentación de la colección

La Biblioteca Bicentenario es una apelación cultural significativa a las y los peruanos, con motivo de la conmemoración de los doscientos años de la declaración de la independencia. Su diseño y ejecución demuestra el interés del Proyecto Especial Bicentenario por producir libros de calidad, que representen y analicen nuestra riqueza y complejidad históricas, así como la responsabilidad de las ideas y los sentidos de la palabra escrita para sintetizar y enjuiciar nuestro presente y proyectar nuestro futuro.

Nudos de la República es una colección dedicada a la reflexión sobre grandes problemas históricos y transversales del país, y a la discusión de sus posibles soluciones. Los libros de la serie recogen grandes temas identificados por el Estado peruano mediante el concepto «banderas del Bicentenario», a fin de presentar una síntesis diacrónica y analítica que incorpore, de manera dialógica y plural, los estudios y propuestas de la sociedad civil y la comunidad académica. En efecto, cada volumen trata sobre un tópico en específico: el racismo, la Amazonía, el plurilingüismo, las relaciones exteriores, la economía, la tradición oral, las epidemias y la salud pública, entre otros. La selección de los nudos y de las y los autores ha sido tarea del

Comité Editorial, conformado por especialistas del ámbito de las humanidades, las ciencias sociales y las ciencias naturales.

Definimos «nudos» como los problemas estructurales de la República, en la medida que constituyen los grandes retos del tercer siglo republicano, temas centrales para la gobernanza. Ellos evocan al quipu, a las primeras simbolizaciones y representaciones de información valiosa en el mundo andino, pero también a conflictos y articulaciones. Un nudo condensa, tensa, y a la vez contiene en su propia materialidad una salida, un des-enlace, una solución posible.

Esta colección ofrece una lectura y una interpretación de ejes transversales en nuestra república bicentenaria. Desde diferentes disciplinas, valiéndose de rigurosidad académica y de recursos expresivos del ensayo, se recorren conceptos, información actualizada, datos validados y diagnósticos críticos de prácticas sociales, todos los cuales son respaldados en la investigación. Con ello en cuenta, la redacción de cada libro ha sido encargada a un o una especialista de reconocida solvencia.

Esta serie presenta, de manera sintética y plural, y desde múltiples perspectivas político-ideológicas, lo analizado y discutido por la sociedad civil y la academia en torno a los mayores desafíos de la República. Nudos que unas veces nos agobian y otras lucen imbatibles son los que deben ser enfrentados para construir una sociedad menos desigual y fortalecer el bien común, el espacio público y el pensamiento crítico. En ese sentido, la finalidad general de esta colección es ofrecer, a las autoridades del Perú, los responsables de políticas públicas, los partidos políticos y la sociedad civil, herramientas que permitan tanto visibilizar y discutir dichas problemáticas,

como tomar decisiones y realizar acciones sociales orientadas a resolverlas.

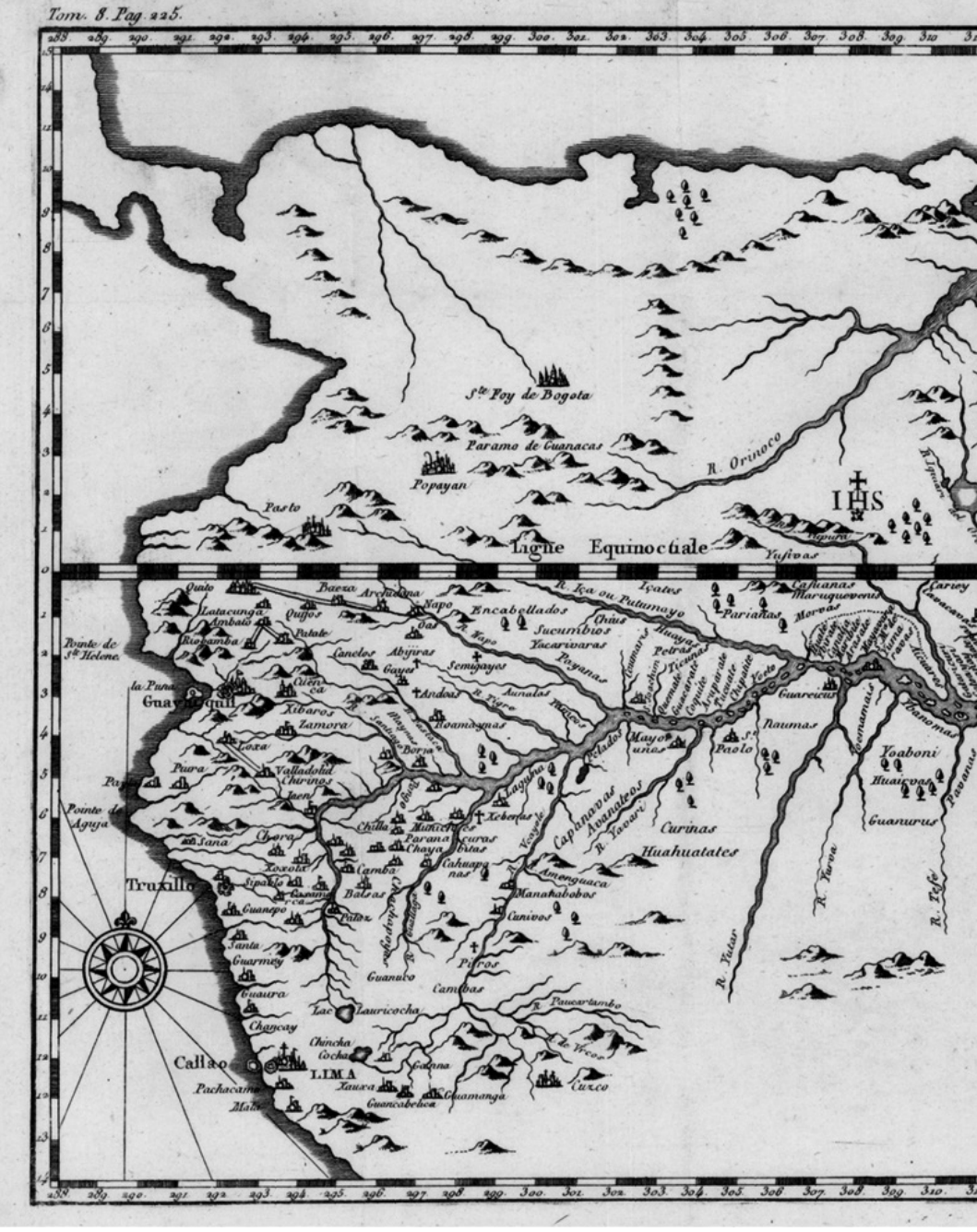
Se trata de una serie de alta divulgación y, en consecuencia, está dirigida a lectores y lectoras con interés en la sociedad peruana, a aquellos y aquellas que buscan una comprensión cabal de fenómenos complejos, más allá de las simplificaciones empobrecedoras y las perspectivas polarizadoras. En un esfuerzo colectivo, llevado a cabo en medio de tormentas y abismos, el Comité Editorial del Proyecto Especial Bicentenario y un conjunto de distinguidos autores y autoras ofrecemos esta colección para pensar en libertad el país que queremos, presentando cual quipu los nudos o problemas de la República, pero también las posibilidades de leerlos, comprenderlos y desanudarlos de cara al futuro.

Comité Editorial

El nudo amazónico
El Perú y sus pueblos indígenas

Óscar Espinosa

Una historia en imágenes


Tom. 8. Pag. 225.
Ste Foy de Bogota
Parama de Guanacas
Popayan
Pasto
R. Orinoco
Ligne Equinoctiale
Quito
Latacunga
Ambato
Riobamba
Cuenca
Xibaros
Zamora
Loxa
Paita
Pointe de Ste Helene
Pointe de Aguja
Truxillo
Callao
LIMA
Pachacamac
Malle
Santa
Guarmey
Chancay
Lac
Lauricocha
Chincha
Cocha
Xauxa
Guancabelica
Guamanga
Cuzco
Cajamarca
Chachapoyas
Moyobamba
Borja
Andoas
Napo
Encabellados
Sucumbios
Yacarivaras
Payanas
Semijayos
Abijiras
Cancelos
Gayes
Aunalas
Roamaynas
Pastaza
Tigre
R. Ica ou Putumayo
Içates
Cahuanas
Mariquevenis
Parianas
Moxos
Guareceis
Naumas
Mayoruñas
Paolo
Curinas
Huahuatates
Yoaboni
Huaicovas
Guanurus
Manahabobos
Cunivos
Pitos
Cambas
Pauexiamba
Cahuapanas
Chilla
Muncheches
Parana
Chayavitas
Xeberos
Lagoha
Capanovas
Avanateos
R. Yavari
R. Yutay
R. Tuvia
R. Tefe
R. Yapura
R. Iquiare
R. Cababuri
R. Pastaza
R. Tigre
R. Napo
R. Pauxiamba
R. Yuvos
Yuvivas
Yaquira
Carivy
Tamanas
Tamonas
Paranis
Tonomas
Tonomas
Tonomas

La excepción fue el saber alcanzado de las misioneros jesuitas y franciscanos, que no se redujo a la tarea estrictamente religiosa de la conversión de los pueblos indígenas, también se dedicaron al estudio de la geografía, la flora, la fauna y a elaborar mapas, destacando los realizados por el jesuita Samuel Fritz de finales del siglo XVII siendo el primero que haya hecho sobre la Amazonía.

Mayor parte del territorio. La división geográfica clásica de nuestro territorio en las llamadas Regiones Naturales: costa, sierra y selva, que se remonta a la Colonia, si bien no es ya usada para dar cuenta de nuestra heterogeneidad y diversidad territorial, permitió evidenciar que la selva ocupa más de la mitad del territorio nacional. Una medición satelital de tierras registró que la región amazónica representa el 60.3% del territorio nacional. Cinco veces el territorio de la costa y el doble del de la sierra.

Primeras fotografías de la selva. Desde inicios y hasta bien entrada la república, la Amazonía peruana estuvo plagada de relatos y mitos sobre sus habitantes. Viajes exploratorios a cargo de militares, geógrafos y naturalistas fueron los primeros en adentrarse en la espesura de la selva. Charles Kroehle, junto a George Huebner, viajó y exploró diversas zonas a orillas de los afluentes del Amazonas, en donde montó un estudio fotográfico retratando a las diversas comunidades nativas de la selva.

Época cauchera. El llamado «boom del caucho» afectó a casi toda la región amazónica. La extracción del caucho demandaba el uso extensivo de mano de obra, en particular de personas que fueran capaces de vivir semanas seguidas en el bosque y de orientarse en él. Esto supuso para numerosos indígenas ser capturados y obligados a trabajar, muchas veces bajo la fórmula del «enganche» o endeudamiento para asegurar una producción continua.

Daño irreparable. Los derrames de petróleo producto de las actividades extractivas petroleras se ha convertido en una constante que afecta y amenaza a gran parte de la población amazónica del Perú. Si bien el daño al medio es irreparable, la afectación a las personas no solo pasa por la salud, sino que también menoscaba sus derechos a una vida plena. Si no nos encaminamos a fortalecer la institucionalidad ambiental para establecer e imponer medidas y sanciones fuertes de proteger la Amazonía, estaremos camino a su destrucción en un futuro no muy lejano..

Amenaza de la deforestación. Mucha gente sigue imaginándose a la región amazónica como repleta de bosques interminables; sin embargo, esta imagen ya no corresponde más con la realidad. La intensa y acelerada deforestación de los bosques amazónicos está llevando a la región a convertirse en un gran desierto en futuro cercano.

Este posible escenario no es el resultado de la imaginación, basta con ver los paisajes de las zonas impactadas por la minería del oro en Madre de Dios para vislumbrar este terrible y muy cercano destino.

Juventudes amazónicas. Hoy en día, ser joven e indígena no resulta nada fácil. La juventud indígena amazónica enfrenta diversos desafíos que les impide vivir de manera más integral su condición de ser ciudadanos peruanos modernos, y al mismo tiempo continuar con las tradiciones y la riqueza de su herencia cultural. En la actualidad, un porcentaje creciente de líderes indígenas regionales y nacionales han accedido a la experiencia de estudiar en universidades o centros superiores; por ello, el futuro mismo de los pueblos indígenas dependerá de la forma en la cual estos jóvenes vayan procesando la compleja experiencia de articular las tradiciones heredadas de sus antepasados con la vida urbana moderna y vayan construyendo así nuevas formas de ser indígenas amazónicos en el siglo XXI. .

Lideresa (arriba) y **Mujeres indígenas** (abajo). La voz de la mujer amazónica ha superado obstáculos y desafíos no solo en sus espacios vitales circundantes sino en la sociedad peruana en general. Las mujeres indígenas de la Amazonía se reconocen a sí mismo como mujer y como indígena. Ese doble reconocimiento lleva al movimiento feminista de las mujeres indígenas amazónicas ser al mismo tiempo un movimiento étnico, pues, antes de cualquier otra cosa, ellas insisten en la lucha por el reconocimiento de sus derechos como indígenas. Su protagonismo en los espacios políticos de sus comunidades, en las organizaciones indígenas y en los gobiernos municipales locales y regionales ha sido creciente en las últimas décadas..

Organizaciones indígenas amazónicas (arriba) y **Defensa de la Amazonía (abajo)**. Perú es el único país amazónico que no reconoce formalmente ni a los pueblos ni a los territorios indígenas, sino solamente a las comunidades nativas locales y sus respectivas tierras. Los pueblos amazónicos buscan alternativas para poder ejercer su derecho a la autonomía y la autodeterminación, y para avanzar en esa dirección las diversas organizaciones indígenas amazónicas unes sus voces. Pero en búsqueda no solo de reconocimiento y respeto, sino también de protección, seguridad y justicia para sus líderes que, durante los últimos años, han sido asesinados defendiendo sus territorios, ambiente o reclamando sus derechos.

Educación Intercultural Bilingüe (EIB). En Perú la EIB se ha limitado a las comunidades rurales. Este tipo de educación constituye uno de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas amazónicos, pues la lengua es el principal vehículo de transmisión de la cultura y de la vida misma. Los avances reales en la implementación de una verdadera educación intercultural todavía distan mucho de llegar a ser realidad; por el contrario, sigue predominando un modelo educativo que prioriza la castellanización que ha constituido la forma privilegiada de dominación y la principal causa de la desaparición de prácticas, costumbres y lenguas originarias de los pueblos amazónicos, tal como ocurría en el siglo XIX.

Derecho a vivir como indígenas en la ciudad. En las últimas décadas, el número de indígenas amazónicos en zonas urbanas ha crecido exponencialmente. Se prefiere migrar hacia las ciudades de la misma región amazónica para no alejarse tanto del mundo social y natural de origen, principalmente por la discriminación. Frecuentemente, las personas indígenas buscan pasar desapercibidas eliminando cualquier signo original de su etnicidad para

evitar ser maltratadas o discriminadas en las zonas urbanas. Solo excepcionalmente optan por expresar su identidad étnica de manera pública o abierta —como sucede con los pueblos shipibo-konibo, yine o yaminahua—cuando deciden formar barrios propios o comunidades interculturales, tal como ocurre en las ciudades de Lima, Pucallpa, entre otras.

Protección y reconocimiento. Entrando en el tercer siglo de nuestra república, la deuda del Estado peruano frente a los pueblos amazónicos es inmensa. Lamentablemente, en múltiples casos, el Estado peruano contribuye con la discriminación, al no responder de manera adecuada a las demandas y necesidades de los pueblos indígenas o al no respetar los derechos ni las leyes que los protegen. Ese es en un aspecto fundamental de relación entre el Estado y los pueblos amazónicos. Si no se toma en serio el incluir a las comunidades y organizaciones indígenas en la toma de decisiones que les afectan, no solo se pone en riesgo el futuro de los pueblos amazónicos, sino también el futuro del país y de la humanidad.

Procedencia de las imágenes

1. **Territorio desconocido.** "Cours du fleuve Maragnon autrement dit des Amazones" [Curso del río Maragnon en otras palabras Amazonas]. Mapa compuesto por el misionero jesuita Samuel Fritz, publicado por primera vez en Quito, 1707. Reproducción digital de Barry Lawrence Ruderman. Antique Maps Inc.

2. **Mayor parte del territorio.** Mapa de las regionales naturales del Perú.

3. **Primeras fotografías de la selva.** "Indiens cachives antropophages Suncar-yacu flauve Pachitea". Fotografía de J. Charles Kroehle y George Hueb¬ner, hacia 1888. Álbum República peruana 1900. Colección Herman Schwarz.

4. **Época cauchera.** Trabajadores caucheros. Informe del ingeniero civil Jorge M. Von Hassel, perito oficial del gobierno del Perú para el departamento de Loreto, en 1900. AGN. Ministerio de Fomento. Tierras de Montaña. Leg. 50, N°. 1814.

5. **Daño irreparable.** Derrame de petróleo. Fotografía en coautoría de Flor Ruiz y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

6. **Amenaza de la deforestación.** La pampa. Tala ilegal por minería en Madre de Dios. Fotografía en coautoría de Flor Ruiz y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

7. **Juventudes amazónicas.** Foro de Segundo Chuquipiondo. Cortesía de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep).

8. **Lideresa. Lideresa indígena amazónica.** Foto de Stephany Cadenillas. Cortesía de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep).

9. **Mujeres indígenas.** Foto de Stephany Cadenillas. Cortesía de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep).

10. **Organizaciones indígenas amazónicas.** Congreso de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), 2022. Foto de Diego Pérez. Cortesía de la Sociedad Peruana de Derecho Ambiental (SPDA).

11. **Defensa de la Amazonía.** Representación indígena. Foro de Segundo Chuquipiondo. Cortesía de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep).

12. **Educación Intercultural Bilingüe (EIB).** Escuela EIB de la comunidad nativa Bélgica de la etnia Yine en Madre de Dios. Foto de Diego Pérez. Cortesía de la Sociedad Peruana de Derecho Ambiental (SPDA).

13. **Derecho a vivir como indígenas en la ciudad.** Indígenas amazónicos en la ciudad. Foto de Stephany Cadenillas. Cortesía de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep).

14. **Protección y reconocimiento.** Julio Yuri, de la comunidad Shintuya, uno de los mayores de la etnia Harakbut, todavía elabora flechas que vende a los turistas que lo visitan. Foto de Diego Pérez. Cortesía de la Sociedad Peruana de Derecho Ambiental (SPDA).

Introducción

La región amazónica constituye más de la mitad del territorio peruano. Se calcula que esta ocupa unos 780 000 kilómetros cuadrados, equivalentes al 60% o 61% del territorio nacional. Dicho margen se debe a que existen distintos criterios geográficos para determinar los límites de la Amazonía, sean estos ecológicos, hidrológicos, climáticos, etc.

Este territorio está marcado por la diversidad. En términos ecológicos, si bien predomina el ecosistema de bosque tropical húmedo, este coexiste con otros ecosistemas (como los del bosque subtropical, el bosque muy húmedo tropical y el bosque muy húmedo subtropical); según se puede apreciar, por ejemplo, en zonas de sabana como las Pampas del Heath en Madre de Dios o las zonas de humedales donde destacan los aguajales, como en el llamado Abanico del Pastaza, etc. Se estima que la Amazonía posee casi la mitad de los bosques tropicales del mundo. De ahí su importancia universal, ya que genera agua dulce, fija el carbono y contribuye a regular las temperaturas del planeta.

La región amazónica es la cuenca fluvial más extensa de la tierra, ocupando cerca de 7.5 millones de kilómetros cuadrados. El río Amazonas es el más largo y caudaloso del mundo, y desagua en el Atlántico entre 175 000 a 300 000 metros cúbicos

por segundo. Asimismo, la riqueza amazónica se extiende a su flora y fauna, siendo el territorio más biodiverso de la tierra, contando aproximadamente con el 30% de especies de plantas y el 50% de especies de fauna del planeta. Se calcula que en la Amazonía viven 2.5 millones de especies de insectos, 2500 de peces, más de 1500 de aves, 550 de reptiles y 500 de mamíferos.

Además de su biodiversidad, la Amazonía también se caracteriza por su rica diversidad cultural. En la actualidad existen unos cuatrocientos pueblos indígenas en el conjunto del territorio amazónico, de los cuales cincuenta y uno son reconocidos de forma oficial en el Perú. Existen, además, unos sesenta pueblos que, debido a malas experiencias históricas con las sociedades nacionales, se vieron obligados a aislarse en zonas más alejadas de los bosques. De estos, el Estado peruano reconoce diecisiete pueblos en aislamiento y seis en situación de contacto inicial. Y, por supuesto, a estos pueblos originarios hay que sumarles la población que desciende de los y las migrantes, que llegaron a estas tierras desde diversas regiones del país y distintos países del mundo, sobre todo en los dos últimos siglos.

El territorio amazónico es compartido por nueve países: Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela, Guyana, Surinam y la Guayana Francesa. De estos, Brasil posee la mayor cantidad de territorio dentro de la Amazonía, con alrededor de 3.8 millones de kilómetros cuadrados. En segundo lugar, se encuentra Perú, seguido consecutivamente por Bolivia y Colombia. La mitad de los cuatro principales países andinos —Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú— es también territorio amazónico, por lo que se debería hablar de ellos como «países andino–amazónicos» y no solamente andinos. Sin embargo, predomina la identificación como países andinos; y en el Perú, además, como país urbano y costeño. Esta percepción

ha colocado a la Amazonía en una situación marginal —que va más allá de su ubicación geográfica—, acentuándose sobre todo a lo largo del siglo XX, debido al crecimiento demográfico de Lima, donde además se fue concentrando el poder político, económico y cultural, en desmedro de los poderes regionales. Este centralismo limeño continúa ejerciendo su poder a través de las distintas políticas estatales, que van desde el establecimiento del calendario escolar hasta las medidas para enfrentar la pandemia de la COVID-19.

De ahí que siga existiendo todavía una gran ignorancia y se sigan manteniendo una variedad de prejuicios, estereotipos e información errónea sobre esta región; como, por ejemplo, que se trataría de una región desocupada y con fértiles tierras desaprovechadas, donde sus mujeres serían hipersexuales, o sus comunidades indígenas serían ignorantes y con costumbres primitivas. Esta ignorancia —aunada al modelo de desarrollo imperante— está llevando, a principios del siglo XXI, a poner en riesgo la viabilidad y el futuro de la región amazónica peruana, que hoy en día se encuentra pasando por fuertes cambios, tanto en su ecosistema como en la vida social, económica y cultural de las poblaciones que en ella habitan.

En este sentido, el presente texto busca brindar información sólida y fundamentada, desde una perspectiva crítica, pensando en el futuro del país. Resulta urgente y necesario cambiar las percepciones erróneas que se tienen de la Amazonía; es decir, «desanudar» las malas interpretaciones y estereotipos; y al mismo tiempo, incorporar a esta región de manera más plena a la vida social y política del país, como un «nudo» clave en el gran quipu de la historia y vida peruana.

En la primera parte del libro se presenta, de manera resumida, la relación establecida entre el Estado y la sociedad

nacional con la Amazonía y sus pueblos indígenas, desde los inicios de la república hasta fines del siglo xx. Este breve recorrido histórico pone en evidencia la ignorancia de las élites peruanas respecto a la región amazónica, así como la violencia ejercida contra los pueblos indígenas que allí habitan en los doscientos años de historia republicana. La segunda parte se centra en el siglo xxi y presenta la crítica situación en la que se encuentra hoy día la región amazónica debido a la deforestación, la contaminación de sus ríos y el cambio climático. Esta crisis ambiental ha llegado a límites insostenibles, y comienza a hablarse en diversos círculos científicos de un punto de no retorno, donde la destrucción de la Amazonía será irreparable, teniendo dramáticas consecuencias para el futuro del país y de la humanidad. La tercera parte aborda la acción del Estado en las últimas décadas y pone en evidencia las dificultades que tiene para relacionarse de una manera adecuada con los pueblos amazónicos. A su vez, la cuarta parte se concentra en los desafíos que enfrentan hoy en día estos pueblos, y en sus demandas más urgentes ante el Estado y la sociedad nacional. Finalmente, se presentan algunas conclusiones y perspectivas, que podrían ser descorazonadoras si es que no se reacciona de manera rápida y contundente ante los problemas que hoy enfrenta la Amazonía.

La información aquí presentada se basa en las investigaciones y publicaciones realizadas por el autor en las últimas décadas. Con relación a las referencias bibliográficas para este texto, se ha optado por reducirlas al mínimo indispensable, incluyéndose en la lista final solo aquellas donde aparecen las citas textuales. Para aquellas personas que deseen tener referencias bibliográficas más específicas, se recomienda revisar las otras publicaciones del autor, donde brinda esta información con mayor detalle.

1

Una historia compleja de violencias y desconocimiento

1.1. La Amazonía a inicios de la República

Luego de haberse declarado formalmente la independencia del Perú, en julio de 1821, las nuevas autoridades republicanas se encontraron frente a una región amazónica desconocida, incluso en sus límites geográficos. Como señalaba, cinco años después, un periodista limeño en el diario oficial El Peruano, no se sabía prácticamente nada sobre esta región, con la excepción del saber alcanzado por los misioneros, quienes en su mayoría debieron abandonar el país durante el proceso de independencia.

Durante la época colonial, después de los intentos fracasados por encontrar «El Dorado», el Paititi, y otros reinos fabulosos llenos de riquezas, hacia fines de la década de 1570, los conquistadores españoles desistieron en buena medida de seguir avanzando en su ocupación territorial hacia el oriente. En muy pocas regiones, como en la zona del Marañón, algunos españoles intentaron establecer encomiendas, pero desistieron poco después debido a las distancias para sacar sus productos y a las dificultades que tenían para controlar a la mano de obra indígena que constantemente se escapaba o se rebelaba. Así, hacia 1630, la mayoría de las encomiendas españolas ya

había desaparecido y, salvo excepciones, casi todos los españoles que continuaban viviendo en la región amazónica, que hoy corresponde al territorio peruano, eran misioneros católicos.

Durante la época colonial, entre 1630 y 1821, fueron los misioneros jesuitas y franciscanos quienes se quedaron a vivir y a explorar las regiones amazónicas. Los misioneros franciscanos fueron expulsados de la región de la selva central en 1742 por la rebelión de Juan Santos Atahualpa y los misioneros jesuitas fueron expulsados por el rey de España de todos sus territorios en 1767. Así, a fines del siglo XVIII e inicios del XIX, solo quedaban los franciscanos en el Ucayali y en la selva norte del Perú; es decir, en las actuales regiones de Loreto y San Martín.

La labor de estos misioneros no se redujo a la tarea estrictamente religiosa de la conversión de los pueblos indígenas; también se dedicaron al estudio de la geografía, la flora y fauna, y a elaborar mapas —destacando los del jesuita Samuel Fritz y del franciscano Manuel Sobreviela—, además del conocimiento de las lenguas y costumbres indígenas. Por ello, luego de haberse expulsado a los jesuitas algunas décadas antes de la Independencia, y al haberse expulsado posteriormente a todos los misioneros españoles, en 1821 solo quedaban cinco misioneros en toda la región amazónica peruana. De ahí el lamento del periodista limeño de no contar con información nueva sobre esta región.

1.2. Una geopolítica basada en la herencia colonial

Luego de independizarse de España, los nuevos estados sudamericanos tenían necesidad de asegurar sus límites territoriales. Sin embargo, a ello se sumaban otros asuntos políticos y

económicos urgentes por resolver. En este contexto, el nuevo Estado peruano necesitaba asegurar su control sobre el territorio amazónico para mantener y defender los límites geográficos heredados de la época colonial frente a las demandas de los países vecinos, principalmente de las pretensiones de Ecuador, pero también de Bolivia, Colombia y Brasil. De ahí que la importancia geopolítica de esta región fuera mayor que en tiempos coloniales, donde los conflictos se daban exclusivamente entre los reinos de España y Portugal.

A inicios de la República, el estatus jurídico-político de la provincia de Maynas era particularmente crítico. Hasta 1802, Maynas había pertenecido a la Audiencia de Quito, fecha en la que pasó a depender directamente de Lima, la capital del Virreinato del Perú, por medio de la Real Cédula firmada el 15 de julio de dicho año. Según esta Real Cédula, todos los territorios correspondientes a la Comandancia General de Maynas, a la Gobernación de Quijos y los puestos misioneros sobre el río Marañón y sus tributarios pasaban a depender, tanto política como eclesiásticamente, de Lima. Al depender de Lima, la administración y control de Maynas le resultaría más fácil a la Corona, sobre todo en el contexto de los crecientes avances de los portugueses desde Brasil. De manera similar, la provincia de Jaén también estaba siendo disputada con Ecuador.

En 1821, en el contexto del proceso de independencia del Perú, la provincia de Maynas —bajo el liderazgo de su obispo, el franciscano español Hipólito Sánchez Rangel y algunos españoles que vivían en la región— se resistió a aceptar la declaración de independencia peruana por parte del general José de San Martín, debido a su fidelidad al Rey de España. Y pese a la huida del obispo Sánchez Rangel, el proceso de consolidación de la independencia duró unos años más, celebrándose

finalmente en 1825. En Jaén, por el contrario, en el mismo año se declaraban independientes, pero en consonancia con el proyecto libertador encabezado por el general San Martín. En este caso, los independentistas optaron por pertenecer a la nueva República del Perú y no a la Gran Colombia. Sin embargo, las tensiones con los países vecinos continuaron a lo largo del siglo XIX, de manera especial con Ecuador, que reclamaba a Maynas y Jaén como parte de su territorio colonial. Estas tensiones llegaron a conflictos armados en distintos momentos del siglo XX y concluyeron, finalmente, con la firma del Acta de Brasilia o Tratado de Itamaraty, en octubre de 1998.

1.3. Los desafíos de la Amazonía en el siglo XIX

Al inicio de la época republicana no había, pues, mucho conocimiento sobre la región amazónica y sus gentes. Por esta razón, a partir de 1827, el Estado peruano comenzó a promover y apoyar viajes de exploración en esta región. Diversos países de Europa, sobre todo Francia y el Reino Unido, debido a su interés en conocer y explorar la región amazónica para sus propios fines, financiaron los viajes de varios de sus compatriotas.

Estos viajes de exploración tenían varios objetivos; no se limitaban a aspectos de interés exclusivamente científico, sino que respondían sobre todo a motivaciones económicas. Así, por ejemplo, a los países europeos les interesaba conocer la posibilidad de encontrar rutas comerciales alternativas al largo trayecto que tenían que hacer desde Europa por el sur del continente americano para poder llegar a los puertos del Pacífico. Hay que recordar que el Canal de Panamá recién se construyó a inicios del siglo XX y que los primeros barcos que circularon

por este lo hicieron en 1914. Por ello, la posibilidad de encontrar una ruta navegable por el Amazonas y sus afluentes resultaba muy atractiva.

Otra razón de interés de los países europeos era conocer mejor la flora y fauna de la región, buscando productos que pudieran convertirse en recursos económicos —de allí la idea de «recursos naturales»— que a su vez fueran explotados y exportados. Esto implicaba encontrar productos que tuvieran no solo un valor de uso, sino también un valor comercial en el mercado internacional. Por supuesto, el Estado peruano compartía este interés por descubrir nuevos recursos que pudieran generar ingresos para el país.

Estos viajes, además, permitían al Estado peruano tener acceso a mejor información respecto a la geografía, navegabilidad de los ríos y ocupación humana del territorio, con vistas a criterios geopolíticos. Con un mejor conocimiento de la región amazónica, el Estado peruano podría defender mejor sus intereses y establecer, de manera más clara y contundente, sus reclamos territoriales frente a las demandas de los países vecinos. Asimismo, junto a la exploración y explotación de recursos naturales, al Estado peruano le interesaba promover la colonización de esta región, de tal manera que, además de crear «fronteras vivas» —es decir, asentamientos de compatriotas en zonas que podrían ser reclamadas por los países vecinos— y se transformarían las tierras amazónicas en tierras productivas.

Esto último resulta particularmente importante, ya que, desde inicios de la República, el Estado peruano entendió la Amazonía como una tierra con grandes riquezas, pero desaprovechadas por los pueblos indígenas, sus habitantes primigenios. Así, por ejemplo, en 1835, el ministro de Gobierno

y Relaciones Exteriores, Luciano Cano, escribe una carta a la Secretaría del Consejo de Estado, reclamando la atención hacia las tierras de los indígenas amazónicos, señalando que: «...esos desgraciados [los pueblos indígenas], que, poseyendo un terreno inmenso, rico i productivo, podía la nación sacar incalculables ventajas» (Larrabure i Correa, 1905, vol. 1, p. 225).

Esta percepción de la Amazonía como «tierras vastas, ricas y productivas», que son poseídas por gentes «que no saben cómo aprovecharlas» va a convertirse en una idea recurrente a lo largo de los últimos doscientos años, y va a reaparecer con fuerza en distintos momentos del siglo XX —como, por ejemplo, durante los dos gobiernos de Fernando Belaúnde, quien consideraba a esta región como una «tierra sin hombres, para hombres sin tierra»—, o incluso en el siglo XXI, como parte de la ideología del «perro del hortelano» durante el segundo gobierno de Alan García. Esta visión también ha dado lugar, a lo que ahora se conoce como el «mito del gran vacío amazónico».

A partir de 1827, comenzó a multiplicarse el número de viajes exploratorios por distintas partes de la Amazonía a cargo de militares, geógrafos y naturalistas. En las primeras décadas, el rol de los europeos fue mayor, mientras que, a partir de 1855, gracias a la bonanza económica producto de la explotación del guano y a los avances en las tecnologías para la navegación, el número de expediciones exclusivamente lideradas por peruanos se incrementó.

Entre las principales políticas del Estado peruano para la Amazonía a lo largo del siglo XIX, está en primer lugar la idea de explotar los recursos de este territorio: los «frutos naturales». En segundo lugar, la exoneración de ciertos deberes como el alistamiento militar o el tributo para los habitantes originarios de la Amazonía o las personas que allí se establecieran.

Estas medidas, de alguna manera, continuaban políticas similares dadas durante la época colonial, que consideraban, por un lado, la necesidad de atraer a los «salvajes a la civilización», y por otro, reconocer las dificultades geográficas y climáticas que enfrentaban aquellas personas que querían dedicarse a actividades comerciales en la selva. En tercer lugar, y estrechamente relacionado con este último punto, la necesidad de promover la colonización de la Amazonía.

En el siglo XIX también se va a producir el tráfico de personas que eran vendidas para ser llevadas a Brasil como esclavos. Y si bien se dieron leyes, como el tratado de libre comercio con Brasil de 1851, que prohibían el tráfico humano, tanto de esclavos de origen africano como indígenas, esta práctica se mantuvo por décadas y luego se intensificó durante la época del caucho, e incluso continúa en el siglo XXI, sobre todo en el caso de las jóvenes que son explotadas sexualmente.

En relación con la extracción y comercio de «recursos naturales» de esta región, las estadísticas de la aduana de Iquitos de 1853 (Larrabure i Correa, 1905, vol. 16, p.134) resultan muy interesantes. Los principales productos exportados en esta época eran la zarzaparrilla, la cascarilla, el tabaco y. de manera incipiente, las gomas elásticas o caucho, a los que hay que añadir el pescado seco-salado, la manteca de huevos de tortuga, cera de abejas, bálsamo de copaiba y otras plantas medicinales, vainilla, café, algodón, así como productos artesanales como paños o tejidos de algodón, hamacas de chambira y sombreros de paja.

La aduana de Iquitos también nos brinda información respecto a las importaciones. En esta época se importaban de Brasil objetos de fierro (ferretería y armas), harina de trigo, conservas, pólvora y municiones, ropa, calzado y bebidas

alcohólicas. Para la naciente República, importar bebidas alcohólicas resultó estratégico, pues estas se utilizaron para retribuir el trabajo indígena. En la misma época, en la Amazonía brasileña, el gobernador Miranda indicaba cómo los comerciantes (o regatones) han llegado a la región, utilizando y engañando a los indígenas, «chupándoles lo mejor de su trabajo, a cambio de objetos sin valor y de bebidas alcohólicas» (Miranda, 1876, p. 22) [traducción propia].

1.4. Las «riquezas naturales»

La zarzaparrilla (*Smilax sp.*) es un producto vegetal que fue muy utilizado en el siglo XIX con fines medicinales. En esta época se consumía como infusión para el tratamiento de diversas enfermedades de la piel y de la sangre y, sobre todo, para la sífilis. La zarzaparrilla sigue siendo utilizada en la actualidad como insumo para la elaboración de diversos medicamentos y se continúa estudiando sus beneficios para distintos males y dolencias, como la psoriasis, los cálculos renales, el reumatismo, etc. También es consumida de manera cotidiana en diversos países, como refresco o bebida, y fue originalmente el principal insumo para varios tipos de bebida gaseosa, como la *root beer* de los Estados Unidos, donde sigue teniendo un valor comercial para la industria alimentaria.

La zarzaparrilla fue llevada a Europa en el siglo XVI por los españoles. El cronista Pedro Cieza de León, en su *Crónica del Perú*, publicada en 1553, describe minuciosamente las propiedades de esta planta, originaria de los climas tropicales de América del Sur y Central (entre Paraguay y México), que él encontró por primera vez en las inmediaciones de Guayaquil:

> Aquí nace una yerba... la cual llaman zarzaparrilla, porque sale como zarza de su nacimiento, y echa por los pimpollos y más partes de sus ramos unas pequeñas hojas. Las raíces de esta yerba son provechosas para muchas enfermedades, y más para el mal de bubas y dolores que causa a los hombres esta pestífera enfermedad; y así, a los que quieren sanar [...] Y muchos que traían las asaduras dañadas y los cuerpos podridos, con solamente beber el agua de estas raíces quedaban sanos y de mejor color que antes que estuviesen enfermos. Y otros que venían agravados de las bubas y las traían metidas en el cuerpo y la boca de mal olor, bebiendo esta agua los días convenientes, también sanaban. En fin, muchos fueron hinchados y otros llagados y volvieron a sus casas sanos. Y tengo por cierto que es una de las mejores raíces o yerbas del mundo y la más provechosa, como se ve en muchos que han sanado con ella. En muchas partes de las Indias hay de esta zarzaparrilla... (Cieza de León, 1986 [1553], pp. 175-176; ortografía actualizada)

Sin embargo, el auge de la exportación de la zarzaparrilla, desde América Latina hacia Europa, se produjo a mediados del siglo XIX. En esta época, no solo se consideraba útil y saludable, sino que además resultaba un excelente negocio. Como indica el teniente Herndon (1854), basado en los cálculos hechos por funcionarios locales en Nauta, «el precio de la zarzaparrilla de las Misiones se calcula en dos mil dólares en el lugar de producción y seis mil en su lugar de venta en Brasil» (p.249). Sin embargo, luego añade: «la gente dedicada a esta labor gana más al timar a los indios de cualquier manera posible» (Herndon, 1854, p. 250).

Una segunda mercancía importante de la época fue la quina o «cascarilla» (*Cinchona sp.*). Este árbol, representado en el escudo nacional, ha sido explotado desde la época colonial,

pues de su corteza se obtiene la quinina (un alcaloide cristalino y amargo que se ha utilizado medicinalmente como antipirético, remedio contra la malaria y también como insumo para el agua tónica). Según cuenta la leyenda, en 1638, el médico privado del virrey de Lima logró curar con éxito a la esposa de este, la condesa de Chinchón, utilizando un extracto elaborado con la corteza del mencionado árbol por recomendación de los jesuitas, quienes a su vez conocieron esta planta a través de sus misiones en comunidades indígenas; de ahí el origen del nombre científico *Cinchona*, dado a esta planta por Linneo. Fueron los jesuitas quienes promovieron su uso y comercio durante la época colonial, por lo cual fue conocida también como «la corteza de los jesuitas» o «el polvo de los jesuitas». También se le llamaba «la corteza peruana» o simplemente «cascarilla», a secas. Los nombres de «quina», «quinquina» o «quina–quina» provienen, en cambio, del idioma quechua; y el de «quinina» corresponde propiamente al alcaloide.

Durante el siglo XIX se produjo un importante auge del comercio de la cascarilla, tanto que los principales países proveedores no se daban abasto. Según Gibbon (1991), a mediados de este siglo se consumían por lo menos 10 000 quintales de quina al año —que corresponderían a unas 455 toneladas métricas—, cálculo que él mismo consideraba bajo. Para 1878, cuando los envíos de quina desde América del Sur declinaban ante la producción del sudeste asiático, se exportó desde el puerto de Mollendo unas 625 toneladas.

La extracción indiscriminada de la cascarilla amenazó la existencia misma de la especie, sobre todo en las regiones donde había sido explotada desde la época colonial: Perú, Ecuador y el piedemonte amazónico del departamento de La Paz, en Bolivia. Ya hacia fines del siglo XVIII, Humboldt había

reportado cómo solo en la región de Loja se talaban unos 25 000 árboles por año; y el teniente Gibbon, de la marina estadounidense, menciona en su relato de viaje cómo a mediados del siglo XIX los bosques de Los Yungas, en Bolivia, se encontraban casi depredados en su totalidad. Esta depredación, así como la necesidad de responder a la demanda del mercado europeo, motivó la expansión de su frontera extractiva a otras regiones amazónicas, como a la zona del alto Putumayo en Colombia, a la región del Beni en Bolivia, o a lugares más alejados en las selvas de Perú y Ecuador.

Sin embargo, como suele ocurrir con muchas de las economías extractivistas, el *boom* de la cascarilla terminó para la región amazónica entre 1874 y 1884, cuando los precios de las quinas provenientes de América del Sur colapsaron debido a que la producción de las plantaciones en las colonias europeas en Java y Ceilán comenzó a ser preferida por sus menores costos y mayor productividad. Estas plantaciones se iniciaron luego de haber llevado al sudeste asiático semillas extraídas de manera subrepticia de la Amazonía, entre otros por Clements Markham, quien era funcionario de la British India Office y quien las sacó de contrabando del Perú entre 1859 y 1862.

Además de la zarzaparrilla y de la quina, en el siglo XIX se extraían otras plantas medicinales con valor comercial. Entre estas, destaca el aceite o bálsamo de copaiba, una resina oleaginosa que se extraía del árbol del mismo nombre (*Copaifera sp.*) y que se utilizaba para diversas afecciones respiratorias, la tuberculosis y el tétanos. Al respecto, el viajero francés Emile Carrey señala que:

> [...]en algunas regiones en las que este árbol crece en manchales [se percibe] su olor desagradable que infesta el aire [...] Pero,

> a pesar de ello, este árbol es magnífico y está dotado de una raíz admirable por su resistencia, su color y sus venas. Las culatas de fusiles o incluso los muebles que se podrían hacer con sus raíces resultarían tan hermosos como resistentes. (Carrey, 1875, p.100) [traducción propia].

Entre los productos de origen animal que se extraían para su comercio en esta época, destacan la cera de abejas, la grasa o manteca de manatí, y el aceite de huevos de tortuga; y aunque no fueran extraídos como parte de una demanda masiva en el mercado internacional, su sobreexplotación implicó la depredación casi hasta la desaparición total de estas especies. Estos productos, además, a diferencia de la zarzaparrilla o de la cascarilla, constituían parte esencial del comercio local y regional entre indígenas y misioneros o colonos.

En muchos sentidos, la economía de la quina o cascarilla, y en menor medida las economías de la zarzaparrilla, del aceite de copaiba y de las otras plantas explotadas a mediados del siglo XIX, van a prefigurar lo que luego va a ocurrir con la economía del caucho con mayor intensidad: la extracción depredadora, la migración hacia las regiones amazónicas, las formas de producción, la explotación de la mano de obra indígena, e incluso su final abrupto como consecuencia del traslado de semillas de la región a plantaciones en las colonias europeas.

Desde inicios de la República y hasta hace pocas décadas, el intercambio comercial de productos amazónicos puede entenderse a partir de dos lógicas distintas. La primera se da con relación a la mano de obra indígena, encargada de la extracción de los productos de valor comercial; y la segunda se refiere a la relación de los comerciantes que venden y exportan estas mercancías al extranjero. En la primera parte de esta

relación lo que predomina es el pago de la mano de obra con otros productos, como hachas, cuchillos y baratijas, o con tela de tocuyo, que era utilizada por los pueblos indígenas para fabricar su ropa. En muchos lugares incluso se llegó a establecer el tocuyo como unidad de medida para el intercambio o también se usaba el alcohol como medio de pago. En cambio, casi nunca se les pagaba en dinero. Por supuesto, tampoco se pagaba el precio justo por el trabajo realizado y, en algunos casos, ni siquiera se les pagaba. Como señala el viajero inglés Lister Maw (1829):

> Los gobernadores obligaban [a los indígenas] a internarse para traer zarzaparrilla, cera de abejas, etc. y no les pagaban el precio justo por lo que habían recolectado. La consecuencia era que al recoger la jalaban con raíz y todo sin tomarse el trabajo de replantar codos para asegurar las cosechas futuras, al contrario, preferían destruirlas, con el objeto de no verse obligados a volver a recogerlas. (pp. 232-233)

Una vez que estas mercancías eran acumuladas por los comerciantes no indígenas o «regatones», se trasladaban hacia lugares más céntricos como, por ejemplo, los centros poblados de Yurimaguas o Nauta, y posteriormente Iquitos, para luego ser llevadas por los vapores hacia Brasil —a Manaos o Belém de Pará—, de donde luego partían a los puertos de Europa o de los Estados Unidos. El transporte de estas mercancías implicaba, evidentemente, un costo y los fletes iban encareciendo las mercancías, muchas de las cuales luego retornaban a la región amazónica, transformadas y a precios altísimos. En el caso de la zarzaparrilla, por ejemplo, en 1847 se compraba en la ciudad fronteriza de Tabatinga a seis pesos la arroba; luego era

vendida en Manaos o en Belém, a 24 pesos (Nieto, 1847). Y en 1886, cuenta el viajero francés Monnier (1890), que por esta raíz

> [...] se paga al indígena a razón de cuatro varas (3,55 m) de tejidos de algodón por cien libras. El valor promedio de esas cuatro varas es de veinticinco centavos o un *shilling* en los mercados de Liverpool y Nueva York, o a lo más sesenta centavos, o sea una piastra, entregados a la factoría. En cambio, esas cien libras de zarzaparrilla valdrán, en Manaos o en Pará, de veinte a veinticinco piastras, y más del doble en Inglaterra. (p. 296)

El teniente Maury (1853), de los Estados Unidos, brinda una muy interesante descripción de la vida económica en la Amazonía a mediados del siglo xix:

> El mercachifle estadounidense o inglés en la Amazonía —ya que no es propiamente un comerciante— compra en Nueva York o Liverpool, 4 yardas de algodón por las cuales paga 25 centavos [de dólar]. Luego las envía por barco al Callao, pasando por el Cabo de Hornos. En el Callao paga sus impuestos en la aduana peruana, y el algodón es llevado a Lima por mulas. A esta altura, entre fletes, comisiones y otros costos, el precio se eleva a 50 centavos. En Lima esta mercadería es transportada en mulas a través de los Andes, y unos 12 meses después de haber salido de Nueva York o Liverpool, llega a la desembocadura del Ucayali, desde donde es enviada por bote, demandando 300 horas de trabajo para surcar 300 millas, hasta [la misión de] Sarayacu, en territorio de la zarzaparrilla. En este lugar, este paño de 4 yardas de algodón se intercambia, según Hacket, un mecánico estadounidense, a quien vengo citando, por 100 libras de zarzaparrilla. Esta zarzaparrilla, a su vez, hace el camino inverso por el río, y lo que originalmente

> costó 25 centavos, cuando llega a Nauta, se vende por 9 dólares, por 10.50 en Tabatinga, por 25 en [Belém de] Pará, y por 50 dólares en Nueva York o Liverpool. El viaje ha sido largo y tedioso, pero las ganancias son enormes. (p. 39) [traducción propia]

En el caso de la quina, ocurre algo similar. Según el teniente Gibbon (1991):

> En Arica el precio varía entre cincuenta a ciento cincuenta dólares por quintal, según la demanda de quinina en los países donde prevalecen las fiebres y el paludismo. En 1851, el quintal valía ciento diez dólares; en mayo de 1852, había bajado hasta ochenta dólares. La embarcan en Arica, y la llevan alrededor del Cabo de Hornos, a los químicos de los Estados Unidos y Europa, en donde es manufacturada, embotellada, y parte de ella embarcada nuevamente y vendida en las boticas de La Paz a aquellos que entran a la provincia de Yungas, en donde la enfermedad para la cual se indica como un especifico prevalece frecuentemente. El hombre del bosque paga por una onza de quinina el mismo precio al cual él vendió un quintal de corteza junto al árbol. (p. 155)

En el caso de la producción agrícola, las formas de producción y de intercambio van a ser algo distintas ya que no se trataba de mercancías internacionales afectadas por periodos de auge y declive tan marcados. Sin embargo, en el caso del café, ya existían, desde fines del siglo XIX, relaciones de explotación laboral por parte de la empresa británica «Peruvian Corporation Ltd.», que se había instalado en 1891 en la zona de Chanchamayo, y que ha sido más conocida con el nombre de «Colonia del Perené». Esta empresa recibió del Estado peruano más de unas 1 500 000 hectáreas de tierras en los valles de los

ríos Perené, Ene, Pichis y Palcazu; y asumió, como parte de su mano de obra, a las comunidades asháninkas asentadas en dicho territorio. Para el mejor control de esta mano de obra, además, se valió durante algún tiempo de la intermediación de la iglesia adventista, cuyos pastores estadounidenses y sus asistentes provenientes de Puno se encargaban de asegurar y supervisar el trabajo en los cafetales.

1.5. Promoviendo la colonización de las tierras amazónicas

Junto con la explotación y comercio de los «recursos naturales» de la región, el Estado peruano comenzó a promover, desde muy temprano en la República, la colonización de la Amazonía. A un año de haber proclamado la independencia, el general San Martín señalaba que las tierras amazónicas estaban disponibles para quienes quisieran ir a trabajarlas; y en marzo de 1828, el Congreso Constituyente otorgaba la propiedad de sus tierras a los indígenas, pero también abría el camino para la migración y ocupación de estas. De acuerdo con la ley de creación del departamento de Amazonas (1832): «a cada uno de los extranjeros que se avecindasen en las nuevas reducciones, se les asignarán por el Subprefecto de la provincia las tierras que puedan labrar, y gozarán de los privilegios y exoneraciones que conceden las leyes a los poseedores de tierras eriazas» (Larrabure i Correa, 1905, vol.1, p. 18).

En las décadas siguientes el Estado peruano asumiría de manera más enérgica la promoción de la colonización amazónica, llegando a emitir, entre 1845 y 1869, una docena de leyes al respecto. Así, por ejemplo, en 1832, los senadores por Trujillo: José Braulio del Campo Redondo y José Modesto de la Vega,

promueven la creación del departamento de Amazonas, pues gracias a dicha medida:

> los habitantes de estas tres provincias del obispado de Maynas dejarán atrás la abismal miseria para vivir en orden, con decencia y comodidad. Las tribus salvajes que viven en los márgenes establecerán pueblos civilizados, y el agricultor, el negociante y el artista encontrarán un lugar donde desarrollar su talento, industria y capital. (Larrabure i Correa, 1905, vol. 8, p. 114)

En otras palabras, consideraban como necesaria la llegada de agricultores, negociantes y artistas foráneos para lograr la prosperidad de la Amazonía. Pocos años después, en 1835, Luciano María Cano, ministro de Gobierno y Relaciones exteriores, señalaba que los indígenas amazónicos «poseen tierras vastas, ricas y productivas», pero «que no saben cómo aprovecharlas» (Larrabure i Correa, 1905, vol. 1, p. 225).

El Estado peruano no se limitó a dar leyes promoviendo la migración hacia la selva, también implementó otras medidas al respecto. Se solicitó a las autoridades políticas regionales informes detallados para promover la colonización que debían incluir una gama amplia de datos: desde el clima hasta los precios de determinados productos en el mercado. Se promovió la construcción de caminos y carreteras, incluyendo la famosa vía al Pichis, y proyectó la construcción de dos líneas de ferrocarriles: la ampliación del ferrocarril central desde La Oroya a Chanchamayo, y la segunda, en el norte del país, buscando conectar el puerto marítimo de Paita, en Piura, con Loreto. Asimismo, el Estado brindó facilidades para que los colonos no paguen tributos, cuenten con semillas o herramientas necesarias. Pero, además, emitió distintas directivas autorizando el uso de armas de

fuego por parte de los colonos para hacer frente a los indígenas considerados como salvajes y peligrosos, asegurándoles que podrán ser propietarios de aquellas tierras que «reconquisten de los salvajes» (Ballón, 1991, vol. 1, p. 63). Varias de estas medidas estaban destinadas a ser aplicadas en el valle de Chanchamayo, donde ya se había instalado un fuerte militar en San Ramón en 1840. En esta región, se incrementó la violencia entre indígenas y colonos. Estos últimos contaron muchas veces con el apoyo del ejército peruano y generaron mucha mortandad. Al respecto, el ingeniero sueco John W. Nystrom —contratado por el Estado peruano para conocer los recursos naturales y abrir vías de comunicación—, quedó escandalizado ante esta situación y en uno de sus informes denunció cómo:

> [...] siempre nos hemos metido entre ellos con fuerza armada y demostrando hostilidad, robando e incendiando sus hogares. [...] ¿Qué criatura viviente, desde el animal más bajo hasta el hombre más civilizado, soportaría tropelías semejantes a las que se han cometido con los indios chunchos, sin intentar venganza y la defensa de sus hogares donde han nacido y crecido? (Nystrom, 1868, pp. 55-56)

El Estado peruano estaba interesado de manera especial en promover la colonización de la Amazonía por parte de migrantes extranjeros. Este interés radicaba, en buena medida, en las ideas predominantes de la época sobre una supuesta superioridad de los europeos o de la «raza blanca», basadas en criterios evolucionistas y de darwinismo social, las cuales fueron acentuándose hacia fines del siglo XIX. Como reconoce Juan de Arona, seudónimo utilizado por Pedro Paz Soldán y Unanue, en las páginas introductorias de su estudio sobre la

inmigración en el Perú, dichas ideas no solo se hicieron parte del sentido común de la época, sino también definieron las políticas de Estado en el Perú. Aunque durante la segunda mitad del siglo XIX las imágenes sobre los inmigrantes europeos o estadounidenses resultaban contradictorias, en lo fundamental predominaba una gran admiración por estos ya que:

> [...] al mismo tiempo que poseen el fenotipo más apreciado, tienen capacidad de trabajo y están dispuestos a lidiar con cualquier tipo de dificultad para sacar adelante sus proyectos. [...] [Su presencia] era deseada, entonces, para que ellos hicieran lo que, aparentemente, los peruanos no podían hacer por sí mismos: 'mejorar' la raza, modernizar el país y desarrollar la democracia y la industria. (Oliart, 2004, p. 270)

Esta visión de las élites y del Estado peruano era compartida por representantes de países extranjeros, como se puede apreciar en los informes de cónsules y viajeros, sobre todo de Estados Unidos y del Reino Unido. La Amazonía era percibida, tanto entre peruanos como extranjeros, como un amplio territorio despoblado y lleno de riquezas que no eran aprovechadas adecuadamente por sus habitantes originarios. Estas ideas están presentes desde los primeros años de la República, como lo demuestra el decreto dado por el general José de San Martín, donde la Amazonía, e incluso el Perú en su conjunto, son vistos como:

> Un territorio inmenso, enteramente despoblado en la mayor parte, que sobreabunda de ricas y varias producciones, y ofrece un vasto campo de especulaciones de todo género, a empresas científicas y comerciales, y, en fin, a proyectos tan nuevos como lo es el mismo país, sin embargo de la antigüedad de su

> descubrimiento; exige que el gobierno, a quien toca animar la producción, para aumentar la riqueza nacional, invite a los honrados e industriosos extranjeros, a que vengan a disfrutar las delicias de un suelo que algún día será indudablemente lo que hoy es el Asia respecto de la Europa, y ésta comparada con el resto del mundo. (Decreto del 19 de abril de 1822).

Estas ideas van a continuar circulando a lo largo de las décadas, de tal manera que a fines del siglo XIX se habían generalizado y formaban parte de un cierto sentido común entre mucha gente en el Perú. Por ello, en 1891, Pedro Paz Soldán afirma que:

> Todos los males del país que nos ocupa, pasados y presentes, físicos y morales, provienen exclusivamente de su falta de población. Una parte del Perú está despoblada, otra mal poblada, con lo cual no queremos decir que sea una mala población, sino que por su heterogeneidad y corto número no es una población buena para el progreso. (Arona, 1891, pp. 39-40)

Desde esta perspectiva, la colonización salvaría al país, sobre todo en manos de migrantes extranjeros. Así, entre 1848 y 1853, a partir de las políticas de incentivo establecidas por el Estado peruano llegaron al Perú 320 irlandeses, 1 096 alemanes y 2 516 chinos. También llegaron migrantes de otros países, pero en números más pequeños. A partir de 1853 se comenzaron a firmar contratos con empresarios para facilitar la migración extranjera. Ese mismo año se firmó un contrato para traer 13 000 alemanes para colonizar la Amazonía; en 1859 uno para traer 25 000 irlandeses; en 1860, para traer 20 000 alemanes; en 1863 para traer 10 000 españoles; en 1867 un contrato para traer 5 000 alemanes más; entre otros. En 1872 se creó la «Sociedad

para la Inmigración Europea», con la finalidad de organizar mejor este proceso de migración. Sin embargo, la mayoría de estos proyectos fracasaron o tuvieron resultados exiguos. En 1876 había un total de 66 362 extranjeros en el Perú, de los cuales 49 979 eran chinos; es decir, el 75% del total. De las colonias de origen europeo, la más numerosa era la italiana, compuesta por unas 4 247 personas, concentradas en Lima y Callao; y luego venían la inglesa, con 3 379; la francesa, con 2 647; la española, con 1 699; y la alemana, con 1 672 personas. Respecto a la colonización en la Amazonía, Juan de Arona ofrece un balance también negativo:

> Los primeros ensayos de colonización se hicieron en 1853 en el litoral de Loreto y tuvieron un éxito desgraciado. Se gastó una crecida suma (dice el ministro D. Manuel Morales en 1858) en remitir dos expediciones completas de alemanes y de algunos peruanos para reunirse a ellas; pero como los terrenos no se habían preparado oportunamente, y como aquellas regiones están separadas por inmensos desiertos, de los pueblos civilizados de la República, esos colonos cuya mayor parte eran aventureros corrompidos, se dispersaron, llevándose los instrumentos y provisiones que habían recibido en la Capital. (Arona, 1891, p. 22)

La experiencia más exitosa fue la colonia del Pozuzo, con migrantes austro alemanes venidos de las regiones del Tirol y la Renania, gracias a un convenio con el empresario alemán Damian von Schutz y con el empresario peruano Manuel Ijurra. Esta colonia se inauguró en 1859; sin embargo, empezó solo con 170 personas, aunque partió de Europa un total de 301 viajeros. Nunca se llegó a completar la cifra de 10 000 colonos, pactada en un segundo contrato con el Estado peruano.

Otro caso importante fue el de la presencia italiana en Chanchamayo, y aunque su existencia como proyecto colonizador fue efímera, todavía al día de hoy existe un grupo activo de descendientes italianos en esta provincia. En 1870, se creó en esta jurisdicción la «Colonia Europea», que incluía a unas cien personas, de las cuales 85 eran italianos, en su mayoría hombres solteros. En los años siguientes fueron llegando más migrantes desde Italia, incluyendo algunas mujeres, niños y niñas; de tal manera que, hacia fines de 1876, eran algo más de 430, a los cuales se sumaban 350 peones asalariados, pagados por la propia Colonia Europea. Entre estos peones se encontraban indígenas locales, personas originarias de los Andes o de China. Sin embargo, el declive fue también rápido. A fines de 1877 solo quedaban cerca de 120 colonos, pues la mayoría de estos migró a otras partes del país, principalmente a la ciudad de Lima, debido a que no se acostumbraban al trabajo agrícola.

Un grupo numeroso de migrantes chinos se asentó también en la Amazonía peruana. Si bien la mayoría llegó a territorio amazónico durante la época del caucho, sobre todo a Loreto, ya desde mediados del siglo XIX se hallaban presentes en la selva central del país. Existen registros de la presencia china desde inicios de la década de 1860. Un porcentaje importante de ellos se trasladó a esta región de la selva luego de haber concluido su contrato de trabajo en el ferrocarril central o por haberse escapado de esta dura labor durante su construcción, que tuvo lugar entre 1870 y 1875 y en la que se empleó a más de 6 000 trabajadores chinos.

En el censo nacional de 1876 fueron registrados 127 chinos en la provincia de Tarma, de los cuales 90 vivían en Chanchamayo; sin embargo, el número podría haber sido mucho mayor, puesto que no todos se registraban por miedo a los impuestos,

la conscripción, o por haber huido del maltrato sufrido en haciendas o en la construcción de las vías férreas. La mayoría de migrantes chinos en Chanchamayo trabajaban como peones en haciendas, siendo notorias las denuncias hechas por abusos cometidos contra ellos, que incluso llegaron a los diarios de Lima, como se puede apreciar en una nota publicada por el diario El Comercio, el 28 de octubre de 1874.

Con el tiempo la comunidad china se organizó y en las primeras décadas del siglo XX sus miembros lograron comprar tres haciendas e instalar el llamado «campamento chino» en las afueras de la ciudad de San Ramón, donde incluso construyeron un hermoso templo. Por último, no se puede dejar de mencionar a la colonia china de Quimpitirique, fundada en 1873 y ubicada sobre el río Apurímac, en lo que ahora sería la provincia de Huanta. En este lugar funcionó una importante comunidad china, cuyos miembros eran muy cotizados como guías, intérpretes y cocineros por parte de expediciones científicas y militares, así como por los patrones caucheros. De ahí que, a inicios de la década de 1880, quedaran ya muy pocos colonos chinos.

1.6. La Amazonía del siglo XIX como «zona de frontera»

La presencia del Estado en la región amazónica peruana durante el siglo XIX no se puede comprender si es que no se contextualiza como parte de una «frontera» en permanente construcción. La idea de frontera permite, por un lado, incluir al mismo tiempo la dimensión geográfica-territorial, y al mismo tiempo, procesos sociales y económicos. En el primer sentido, la Amazonía peruana se encuentra en los límites territoriales del Perú con todos los países con los cuales colindaba

entonces: Ecuador, Colombia, Brasil y Bolivia; pero, además, en el periodo estudiado todavía no se habían definido, de manera clara y contundente, los límites territoriales heredados de la geografía política colonial.

El territorio amazónico, al igual de lo que ocurre hoy en día, no constituye una unidad homogénea; por el contrario, desde los inicios de la República se podía distinguir regiones diferenciadas, marcadas por lógicas económicas distintas. Así, a inicios de la República resulta necesario distinguir entre la llamada «misión alta», que correspondía fundamentalmente al valle del Huallaga, de la «misión de Maynas», que se encontraba en las llanuras amazónicas de Loreto y Ucayali. Más adelante, con la creación de distintos departamentos y provincias, se pasa a diferenciar el departamento de Amazonas —que corresponde hoy a la región de Amazonas, con su capital en Chachapoyas—, de la provincia litoral de Loreto, la cual incluía las actuales regiones de Loreto y Ucayali. Con el avance del siglo se distingue la llamada zona de la «Pampas de Sacramento»; una extensa área que hoy corresponde a las regiones de Ucayali, Huánuco y San Martín. Finalmente, en el siglo XIX también se diferencia la región de «la Montaña», como distinta a la de la antigua provincia de Maynas. La Montaña novecentista incluía la selva alta de Huánuco, el valle de La Convención en Cusco, y, sobre todo, la región hoy conocida como «Selva Central», es decir, la correspondiente a las zonas amazónicas de las actuales regiones de Junín, Pasco y Ayacucho.

Esta inmensa zona del territorio nacional era desconocida por las élites políticas, económicas y culturales del Perú. De ahí la importancia de conocer este territorio, aclarar y afianzar sus límites, para luego ponerlo bajo el dominio del Estado peruano. Parte de este proceso se dio a través de las distintas

expediciones geográficas, científicas y militares; pero, además, el control territorial también suponía la necesidad de expandir las fronteras económicas, tanto la productiva como la extractiva, y, por supuesto, la expansión de la frontera civilizatoria; es decir, el control de la población a través de un proceso de imposición y homogeneización cultural.

En el siglo XIX, se consolida, además, para el caso de la Amazonía, la economía extractivista como modelo económico hegemónico. En efecto, la percepción de esta región como tierra de recursos valiosos, infinitos e inagotables se desarrolló a partir de la experiencia de explotación comercial de mercancías como la zarzaparrilla, la quina o cascarilla, y en menor medida, diversas plantas medicinales. Este modelo, así como las formas de producción e intercambio, se van a terminar de consolidar durante la época del auge gomero, y va a continuar durante los siglos XX y XXI hasta la actualidad, incluyendo nuevas mercancías como la madera, las pieles finas, y otros productos comerciales, además de la extracción de hidrocarburos y de oro aluvial.

La hegemonía del modelo extractivista no excluyó la existencia de una frontera agrícola, que el Estado peruano buscó ampliar, principalmente, a través de la promoción de la colonización por parte de migrantes extranjeros. Sin embargo, las dificultades propias de los suelos y climas amazónicos, así como la falta de vías de comunicación desde los principales centros de producción agropecuaria —ubicados sobre todo en la selva alta— hacia puertos y mercados internacionales, impidieron que se alcanzara este objetivo a cabalidad. Los productos de valor comercial cultivados en estas regiones —algodón, caña de azúcar, tabaco, café o cacao— no podían competir con los de otras partes del país, como era el caso del algodón y la caña de azúcar cultivados en la costa norte; o en el caso del tabaco, café

y cacao, aunque eran de alta calidad, se encontraban en desventaja en volumen y costos de transporte frente a los producidos en otros países. La mayor parte de la producción agrícola de las familias colonas estaba orientada a la producción de alimentos destinados al autoconsumo. Será recién en el siglo XX, a partir de la década de 1940, cuando el Estado peruano retome la promoción de la colonización de la Amazonía peruana, ampliando la frontera agrícola en un proceso que no termina y que se vuelve altamente destructivo para el ecosistema amazónico. Estas nuevas ampliaciones de la frontera productiva incluyen hoy en día la agroindustria de la palma aceitera, así como actividades ilegales como el narcotráfico. Las primeras décadas del siglo XXI marcan un nuevo hito: la destrucción ambiental y el cambio climático ponen fin a la visión de la Amazonía como territorio de riquezas inagotables con la que soñaron científicos, comerciantes y estadistas en el siglo XIX.

1.7. La época del caucho

Hacia fines del siglo XIX, el llamado «*boom* del caucho» afectó a casi toda la región amazónica, constituyendo, posiblemente, uno de los episodios más importantes de su historia. Si bien es cierto que el uso del látex con propiedades elásticas e impermeables se conocía desde tiempos precolombinos, fue el proceso de vulcanización ideado por Charles Goodyear en 1844, lo que contribuyó a que el uso del caucho se extendiese de manera rápida. Antes de la vulcanización, estos látex elásticos fueron llevados a Europa y eran utilizados principalmente como protección y aislamiento del agua: para recubrir alambres, instrumentos quirúrgicos, botas, techos o ropa de abrigo.

El proceso de vulcanización les dio más elasticidad y durabilidad a los jebes y esto incrementó su demanda y sus usos, ampliándose el mercado, sobre todo para la producción de llantas de bicicleta, y posteriormente de automóviles. Esta demanda creciente implicó un aumento en su extracción y exportación a partir de 1860 en Brasil y luego en el resto de los países amazónicos. En la Amazonía peruana comenzó a extraerse de manera intensiva a partir de 1880.

Las formas de extraer el caucho y el tipo de mano de obra necesaria para ello dependían de la variedad de árbol del que se extraía el látex. Aunque por lo general se habla de «caucho», en realidad, las gomas elásticas correspondían a distintas variedades de árboles, entre las que destacaban las variedades de la especie *Hevea*, más conocidas como siringa, shiringa o jebe, siendo la más valiosa y apreciada la del jebe fino obtenido de la *Hevea brasilensis*. La extracción de estas especies se daba a partir de un asentamiento estable de siringueros, quienes recorrían los bosques aledaños, estableciendo caminos o estradas de ocho a diez kilómetros de largo. Los siringueros iban de árbol en árbol haciendo incisiones en la corteza para dejar salir el látex, que luego juntaban en recipientes que llevaban consigo. Es importante, al respecto, mencionar que los árboles de esta especie no crecen unos al lado de otros. El látex recogido luego se ahumaba y se secaba, formando bolas de cincuenta a sesenta kilogramos de peso, que luego eran transportadas por los ríos hasta los principales lugares de acopio, como las ciudades de Iquitos, Nauta o Belém de Pará. Los siringueros trabajaban once horas al día, seis días por semana, pero solo durante la época seca. La producción del látex de las variedades *Hevea* permitía una extracción sustentable, pues los árboles no mueren debido a los cortes. El rendimiento era de aproximadamente cinco kilogramos de jebe por árbol, por temporada.

La otra variedad más importante es la de las especies *Castilla elástica* o *Castilla ulei*, que corresponden propiamente al llamado «caucho». Debido a las propiedades físicas de las plantas de la especie *Castilla*, el látex no se puede extraer de este tipo de árboles con el mismo procedimiento utilizado para las especies *Hevea*, pues si se quiere que el árbol sobreviva, solo se puede extraer dos veces por año y no de manera casi diaria. De ahí que la forma de extraer el látex era talando y drenando la planta, obteniendo hasta 250 kg en una sola extracción. Esto significó organizar el trabajo de otra manera. En lugar de asentamientos estables desde donde los siringueros salían cada día a recoger el látex, se organizaban cuadrillas de caucheros que identificaban una zona abundante en estos árboles, a la que llamaban «manchal», y luego acampaban cerca para realizar la tala y el drenaje. El látex se juntaba en unos agujeros cuadrangulares hechos en el suelo, de unos treinta a cuarenta centímetros de profundidad. La forma de «plancha» que se obtenía de este proceso le dio nombre al producto para su comercialización y fue internacionalmente conocido como *Peruvian slabs*, que también pesaban unos sesenta kilogramos. Sin embargo, a veces las planchas eran presionadas por más días para extraerles todos los líquidos y luego se cortaban en tiras y se secaban al sol; con estas tiras se hacían también bolas de sesenta kilogramos que recibían el nombre de «sernambí de caucho» o *Peruvian balls*. En algunos casos, cuando el látex estaba en el agujero, se le mezclaba con otros productos como jabón o sacha camote (*Ipomea phullomega* o *Ipomea batatas*), lo que reducía su elasticidad, y aún más su precio, el cual era considerablemente menor al de otras especies. Una vez que las cuadrillas de caucheros agotaban una zona, se movilizaban a otro lugar, depredando así esta especie y llevándola casi a su extinción.

Además de las variedades de *Hevea* y *Castilla*, también se puede extraer látex con propiedades elásticas de una gran diversidad de especies de árboles: *Sapium*, *Ficus*, *Manilkara*, *Manihot*, etc. Al látex proveniente de estas distintas variedades, así como otras de la especie *Hevea*, como la *Hevea benthamiana* o la *Hevea guyanensis*, se le conocía en la época como «jebe débil». Su valor comercial era menor al del jebe fino, pero mayor al del caucho propiamente dicho, y su forma de extracción era similar al de la *Hevea brasilensis*. Este era el tipo de jebes que se extraía de manera predominante en la zona del Putumayo, donde actuaba la infame casa Arana, que esclavizó y asesinó a miles de indígenas. También fueron estas especies las que se extrajeron mayoritariamente durante el llamado segundo *boom* del caucho, que se produjo hacia 1940 debido a la demanda de látex por los países aliados en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, debido a que las grandes plantaciones de jebe del sudeste asiático cayeron bajo el poder de Japón.

La extracción del caucho demandaba el uso extensivo de mano de obra, en particular de personas que fueran capaces de vivir semanas seguidas en el bosque y de orientarse en él. Esto supuso para numerosos indígenas ser capturados y obligados a trabajar, muchas veces bajo la fórmula del «enganche» o endeudamiento para asegurar una producción continua. La mayoría de los indígenas que trabajaban en el caucho eran lo que entonces se conocía como «indios catequizados»; es decir, eran descendientes de aquellos que ya habían sido cristianizados por las antiguas misiones coloniales y que vivían en pequeños centros poblados, principalmente en la cuenca del Huallaga, en lo que hoy corresponde a la región San Martín o a la provincia de Alto Amazonas en Loreto. Asimismo, muchos mestizos que habitaban en esta región migraron hacia

la llanura amazónica. Esto se puede apreciar por los datos censales, que muestran cómo en pocas décadas la población se redujo de manera importante. En el censo de 1859, por ejemplo, la ciudad de Moyobamba contaba con casi 15 000 personas, mientras que para el censo de 1904, su población se había reducido a cerca de 7 000; es decir, menos de la mitad. Y en los pueblos de «indios catequizados» como Jeberos o Lagunas, en 1904 solo quedaba el 10% de la población que tenían en 1859.

La mayoría de estas personas trabajaban bajo el sistema de habilitación y «enganche». La habilitación suponía el adelanto de dinero por parte de financistas para la extracción del caucho, quienes cobraban sus ganancias una vez que el producto se vendía. Muchas veces, entre los dueños del dinero y los trabajadores había varios intermediarios: capataces y supervisores, agentes, patrones, empresarios, etc. A los trabajadores también se les adelantaba parte de su sueldo, y luego se les «enganchaba» a través de un sistema de endeudamiento. Este sistema no ha sido exclusivo para la explotación del caucho, también se ha implementado en muchos otros lugares del país y del mundo, y en el caso de la Amazonía peruana, todavía sigue vigente el siglo XXI para algunas actividades como la extracción ilegal de la madera. El sistema consiste en mantener a los trabajadores endeudados al cobrárseles la alimentación, alojamiento, transporte, herramientas, etc.; así, cuando se les paga su sueldo o salario, sus deudas superan sus ingresos y se ven obligados a seguir trabajando, prácticamente, como esclavos. Este sistema suele estar acompañado por prácticas de castigo y vigilancia para evitar que los trabajadores escapen o dejen de cumplir con las tareas asignadas. Al respecto, abundan los testimonios de trabajadores del caucho castigados de forma cruel, como el del indígena muinane cuyo nombre, curiosamente, era Perú:

> Tanto mi gente como yo trabajamos con la Casa de Julio C. Arana y Hermanos, sacando caucho que llevábamos a la agencia de La Chorrera. Por el caucho que sacábamos nos pagaban muy poco, porque por un rollo grande de caucho de los que llevaban los hombres ya formados de la tribu, daban un cuchillo pequeño. Me daban muy mal trato. Frecuentemente nos azotaban con un látigo grueso hecho de cuero de danta [tapir o sachavaca], a unos extendiéndolos en el suelo y boca abajo sujetos a cuatro estacas y a otros amarrándolos de las manos a la espalda y colgándolos después de un árbol o de una viga de la casa. Cuando dejaban de azotarnos, nos echaban en las heridas agua sal caliente. A mí me castigaron en esa forma muchas veces. (Gómez, Lesmes y Rocha, 1995, p. 113)

En otros casos se organizaban las llamadas «correrías», que consistían en asaltos armados a lo largo de los ríos, con el objetivo de capturar indígenas, sobre todo a mujeres, niños y niñas, pues los varones adultos oponían mayor resistencia. Y mientras los niños y jóvenes eran destinados al trabajo de extracción del caucho, las mujeres eran utilizadas para el trabajo doméstico y como esclavas sexuales. En la Selva Central, por ejemplo, se les vendía a las llamadas «camperías», que eran donde se juntaba a los indígenas conocidos entonces como «campas» (asháninka, ashéninka, matsiguenka, yánesha, etc.), para luego llevarlos a trabajar en la extracción del látex. Algunas veces, quienes hacían las correrías eran también indígenas, como los konibo, que asaltaban asentamientos asháninka o matsiguenka para llevarlos a los caucheros a cambio de armas de fuego, cartuchos, tocuyo, espejos, machetes y otros objetos. La práctica de las correrías se mantuvo incluso cuando el caucho dejó de ser un producto cotizado en el mercado. En 1929, el obispo del Vicariato Apostólico de Ucayali, Monseñor

Irazola, denunció que los colonos continuaban haciendo «correrías» en territorio indígena. Según lo afirman diversos testimonios, estas incursiones continuaron hasta la segunda mitad del siglo xx, incluso con la aceptación cómplice de las autoridades locales.

El auge de la explotación cauchera supuso profundos cambios demográficos para la región amazónica. Por un lado, produjo una migración masiva de trabajadores provenientes de otras regiones, sobre todo de la zona del Huallaga para el caso peruano o de la población nordestina en el caso de Brasil. Esta corriente migratoria se encuentra en el origen de la población que hoy conocemos como «ribereña» o *cabocla* en el Brasil, y que comparte con las comunidades nativas muchos rasgos comunes debido a su origen indígena, aunque hayan perdido sus rasgos étnicos originarios. Asimismo, supuso la llegada de comerciantes y aventureros de distintas partes del mundo, incluyendo a judíos sefarditas del norte de África y del Medio Oriente y a migrantes chinos que lograron pagar sus deudas en haciendas costeras o huyeron de estas. Fruto de esta migración, diversos centros poblados se convirtieron en ciudades que fueron ganando en importancia en décadas posteriores: algunas de ellas llegaron a crecer de manera exponencial, como fue el caso de Iquitos en Perú, y de las ciudades de Manaos y Belém de Pará en Brasil. Finalmente, también implicó el desplazamiento forzado de población indígena que fue trasladada de una región a otra y obligada a trabajar en la extracción del látex. Así, por ejemplo, decenas de familias shipibo fueron trasladadas a la fuerza por el cauchero español Máximo Rodríguez, desde el río Ucayali hasta el río Madre de Dios, y lo mismo ocurrió con familias bora o muinane llevadas desde los afluentes del Amazonas colombiano a la actual región de Loreto.

La época de auge del caucho terminó en 1915, cuando se implementaron plantaciones de caucho en las colonias del imperio británico en el sudeste asiático. Sin embargo, sus efectos sociales, políticos y económicos continuaron a lo largo del siglo XX. Algunos de los grandes caucheros invirtieron el capital que habían ganado en el transporte fluvial, mientras que otros lo hicieron en fundos y plantaciones, donde continuaron utilizando la mano de obra indígena para extraer o producir mercancías de valor comercial, como el algodón, barbasco, y, sobre todo, madera fina.

1.8. La «civilización de los salvajes»

Durante el siglo XIX, el gobierno peruano promovió la «civilización de los indios salvajes», sobre todo a través de misioneros de la Iglesia Católica. Así, por ejemplo, en 1853 el Estado restableció el Colegio de Misioneros de Ocopa, con el objetivo de «convertir a las tribus salvajes». Y en 1898, en coordinación con las autoridades religiosas del Vaticano, creó tres Prefecturas Apostólicas, encomendadas a los misioneros franciscanos, agustinos descalzos y dominicos. El principal objetivo de esta medida era el de «convertir a la vida civil a millares de peruanos salvajes, facilitando a la vez la explotación de las riquezas con que la naturaleza ha dotado esas fértiles comarcas», pues «las numerosas tribus que habitan en esa parte de la República (la montaña) se hallan en estado de barbarie, manteniendo inexplotada gran parte de aquella región e impidiendo el establecimiento de pobladores civilizados con las industrias y mejoras consiguientes» (Resolución Suprema del 27 de octubre de 1898).

Inicialmente, las misiones católicas republicanas intentaron continuar con el modelo establecido en el periodo colonial,

de tal manera que se buscaba no solo la conversión de los indígenas, sino, sobre todo, que estos adopten los patrones culturales propios de la civilización occidental y moderna. Como señala la historiadora Pilar García Jordán (1995), los objetivos de este proyecto eran:

> a) la organización espacial de las misiones según el modelo urbanístico de las ciudades castellanas, b) el gobierno de las misiones por autoridades locales similares a las existentes en España, c) la formación de artesanos y d) la reproducción de las formas de propiedad y trabajo de los colonizadores. (p. 34)

A fines de la época colonial e inicios de la republicana, el sistema misionero católico enfrentaba una seria crisis. En 1742, los misioneros franciscanos habían sido expulsados de la Selva Central por la rebelión de Juan Santos Atahualpa; en 1767 los jesuitas habían sido obligados a salir de todos los territorios bajo el dominio de la corona española; y finalmente, las guerras de independencia habían forzado al exilio a los misioneros españoles, de tal manera que poco después de 1821 quedaban solo cinco misioneros en todo el territorio correspondiente a la actual Amazonía peruana.

Ya en la segunda mitad del siglo XIX, con el apoyo de las autoridades del Estado y de la propia iglesia católica, las misiones religiosas tuvieron un nuevo comienzo. Este, sin embargo, no fue fácil. Los misioneros franciscanos, por ejemplo, luego del intento frustrado de fundar varias misiones en la Selva Central, decidieron orientar sus actividades de conversión hacia los niños indígenas. Como señala el historiador franciscano Dionisio Ortiz, al «indígena adulto, satisfecho con sus costumbres y hábitos salvajes, es difícil formarlo, como es imposible

enderezar un árbol viejo y torcido», y por ello sería «más efectivo y duradero educar a la niñez, terreno virgen, donde es más fácil que arraigue la virtud y se le enderece por el camino del bien» (Ortiz, 1961, p. 134). Esta idea permaneció como central hasta mediados del siglo XX, cuando el padre franciscano Gridilla (1942) escribe que «el único medio de sacar algún provecho de los indígenas selváticos es educarlos desde niños» (p.75). Así, la creación de internados escolares se convirtió en uno de los pilares del trabajo misionero en la selva peruana, y solo en la Selva Central, hacia 1916, ya se habían creado siete escuelas para niños indígenas. Este proyecto misionero coincidía con las ideas de la élite peruana del siglo XIX e inicios del XX, la cual creía firmemente que la solución al «problema del indio» se encontraba en la civilización de los indígenas a través de la educación. En el caso de la región amazónica, la civilización de los indígenas garantizaría, además, un mejor control del Estado sobre el territorio peruano.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, fueron muy importantes las ideas que al respecto manejaban el Partido Civil y sus seguidores. Para el civilismo, la educación de la población indígena debería ser una prioridad si es que se deseaba construir una nación peruana moderna y democrática. Esta prioridad se tradujo en el incremento del presupuesto destinado a la educación pública del 10% al 15% entre 1900 y 1915 (Contreras, 1996). Entre los principales objetivos del proyecto educativo civilista se encontraba la castellanización de los indígenas y la introducción de hábitos modernos de comportamiento, higiene y nutrición, que reemplazarían las costumbres primitivas de los «indios». Al mismo tiempo, los civilistas esperaban introducir cambios importantes en las actividades económicas y en las relaciones sociales. En otras palabras, el civilismo

consideraba que el futuro del Perú dependía de la civilización de su gente y su incorporación a la economía moderna. Sin embargo, a pesar del esfuerzo civilista por ampliar el acceso a la educación, esta seguía sin llegar a la población amazónica, salvo por aquella brindada a través de las misiones religiosas.

A partir de 1930, el Estado peruano mostró una mayor preocupación por la educación de los indígenas, gracias, en parte, a los esfuerzos desplegados por el movimiento indigenista, sobre todo en Cusco y Puno. El gobierno creía que el principal problema del indígena era la ignorancia, y que la manera de integrarlo a la vida nacional pasaba por civilizarlo a través de la educación formal. Así, en 1931 se aprobó la organización de un plan especial de educación para los niños indígenas, y se creó una oficina especial —la Dirección de Educación Indígena— para coordinar y supervisar las actividades correspondientes a este fin. Sin embargo, en esta época, tanto el Estado como la mayoría de la sociedad peruana entendían por población indígena fundamentalmente a la andina. La población amazónica seguía siendo considerada como «salvaje».

Será recién una década después, en 1941, con la Ley Orgánica de Educación Pública (Ley Nro. 9359), que se va a afirmar de manera específica, en su artículo 130, que «los indígenas de las selvas orientales serán incorporados a la civilización por medio de escuelas ambulantes e internados sujetos a planes especiales» (Ballón, 1991, vol.2, 273-274). Para llevar a cabo esta tarea, el gobierno contaba con la colaboración de los misioneros católicos, al igual que en la época colonial y durante el siglo XIX; pero también creó sus propias «Brigadas de Culturización Indígena». Poco después, en los años cincuenta, el gobierno del presidente Manuel A. Odría también dará impulso a la Educación Pública a nivel nacional, en todas sus formas y sectores y,

por lo tanto, también a la de los indígenas. Como parte de estas políticas, en 1952, el Ministerio de Educación promovió una gran Campaña Rural de Alfabetización que incluyó a la selva. Sin embargo, será recién con la implementación, en este mismo año, de un programa de formación de maestros bilingües, a partir de un convenio con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que el Estado va a poder promover, por fin, la expansión de la educación para los pueblos amazónicos.

Este instituto había sido fundado en 1936, en los Estados Unidos, por William Cameron Townsend con la finalidad de traducir la Biblia a todos los idiomas del mundo, lo que presuponía, en la mayoría de los casos, establecer previamente la gramática y el vocabulario de las lenguas indígenas que permitieran realizar la traducción. La institución fundada por Townsend se llamaba *Wycliffe Bible Translators* (Traductores de la Biblia Wycliffe); pero debido a la oposición de la iglesia católica en América Latina a su labor, decidió crear el Instituto Lingüístico de Verano y lo afilió a la Universidad de Oklahoma, para darle un cariz más científico y menos religioso. El primer representante del ILV llegó al Perú en 1943; su director y fundador, William Cameron Townsend, vino en 1945 para firmar un convenio con el gobierno, y un año después iniciaron las primeras investigaciones lingüísticas entre los pueblos amazónicos peruanos.

El ILV, aunque coincidía con el Estado peruano en la idea de integrar a la población indígena al país a través de la educación, la modificación de sus costumbres y la incorporación a la economía moderna, no tenía como objetivo la educación, sino la traducción de la Biblia y la labor misionera. Sin embargo, para permitirle realizar esta labor religiosa, el Estado le exigió a cambio la creación de escuelas y la formación de maestros bilingües en la Amazonía. Esta visión compartida

de la civilización, cristianización y «peruanización» de los indígenas le granjeó durante décadas el apoyo de importantes figuras políticas, militares, empresariales y académicas, incluyendo a connotados intelectuales e indigenistas, a pesar de la oposición, sobre todo en sus inicios, de la iglesia católica. Las escuelas del ILV «enseñaban a los selvícolas que ellos eran ciudadanos del Perú, reforzando las fronteras nacionales y preparando el camino para la colonización». (Stoll, 1985, p.180)

A partir de este convenio, el ILV estableció en 1952, en coordinación con el Ministerio de Educación, el primer curso de capacitación de profesores bilingües en su local de Yarinacocha, ubicado cerca de la ciudad de Pucallpa. Un año después, veinte jóvenes indígenas procedentes de diferentes pueblos de la Amazonía comenzaban su formación en este programa. En este primer grupo había jóvenes provenientes de los pueblos awajún, bora, kakataibo, muinane, yánesha y yine. Es necesario precisar que, en esta época, estos jóvenes se preparaban para ser maestros o profesores bilingües sin haber culminado sus estudios básicos. Es decir, comenzaban a ejercer como profesores en las escuelas bilingües mientras que al mismo tiempo iban terminando sus estudios de primaria y de secundaria. Hoy en día esto ya no es así, aunque todavía puede darse el caso de algunos profesores bilingües que enseñan durante el año escolar mientras concluyen su formación profesional durante las vacaciones.

El ILV tardó más de diez años en admitir a mujeres indígenas a sus programas de formación. En 1965 se incorporó a las primeras, pero con ciertas restricciones. Tenían que ser esposas de profesores bilingües y, lo más importante, no eran admitidas al programa de formación de docentes, sino a un curso especial de «economía doméstica» o cuidado del hogar (Shell, 1979). En este programa, a las mujeres indígenas no solo se les enseñaba

a leer y escribir, sino principalmente a cómo cocinar, coser, cuidar de la salud, la higiene y de los niños. Este programa femenino hacía más explícito aún su proyecto civilizador. Por mucho tiempo, el ILV consideró que era mejor formar docentes varones. Según Mildred Larson (1979), esta opción no se basaba en la falta de habilidad o de inteligencia de las mujeres, sino en razones culturales. Es decir, el ILV suponía que la mayoría de las comunidades indígenas consideraba que dicho rol era más propio de los varones. Además, juzgaba que, eventualmente, las mujeres indígenas también podrían ser buenas profesoras, pero siempre y cuando cumplieran ciertos requisitos como no tener hijos pequeños, ser lo suficiente mayores y maduras como para evitar sospechas en su relación con los jóvenes varones, enseñar de preferencia solo a mujeres y niñas, enseñar en presencia de sus esposos (que podrían trabajar también en las mismas escuelas como profesores, directores o personal auxiliar) y, sobre todo, no ofender a las comunidades donde trabajen con actitudes impropias para una mujer (Larson, 1979).

A través de los años, el Estado peruano fue asumiendo un rol más activo en relación con la educación para las comunidades indígenas amazónicas. En 1957, el Ministerio de Educación asumió el control directo y la supervisión de todas las escuelas bilingües en la Amazonía; y en 1969 hizo lo propio con el programa de formación de maestros bilingües del ILV. Para el inicio de la década de 1970, las críticas al ILV se habían ido agudizando en toda América Latina. En febrero de 1970, el gobierno de Velasco estableció una comisión de alto nivel para evaluar su trabajo en el Perú. En esa época se corrieron rumores sobre su inminente expulsión. Sin embargo, un año después, el Ministerio de Educación renovó su contrato con el ILV, pero, por primera vez, estableció un límite de cinco años, después de los

cuales se iba a volver a evaluar si continuaban en el país o no. En 1975 se conformó una segunda comisión evaluadora que fue aún más crítica. Sin embargo, el Estado peruano no tenía cómo asumir con sus propios medios la educación de la niñez y juventud indígena amazónica.

Pocos años antes, en 1972, el gobierno de Velasco había aprobado una nueva Ley de Educación basada en sus propuestas de reforma. Entre los impactos que esta ley tuvo para la Amazonía, estuvo la descentralización del programa de formación de maestros bilingües de Yarinacocha. Asimismo, más de doscientas escuelas fueron distribuidas y asignadas a 34 sectores llamados «Núcleos Educativos Comunales». Sin embargo, estos espacios estaban a cargo de profesores y burócratas mestizos que discriminaban a sus pares indígenas y que continuaban favoreciendo un modelo educativo monolingüe y culturalmente hegemónico. Estos cambios implicaron un descenso en el número de profesores bilingües, mientras la población escolar indígena seguía en aumento. Así, por ejemplo, para 1978, solo quedaban siete profesores kandozi, mientras que las comunidades yánesha habían perdido todas sus escuelas bilingües.

En esta misma época, el gobierno de Morales Bermúdez comenzó a discutir la conveniencia de crear una oficina especial dentro del Ministerio de Educación, que iba a recibir el nombre de Oficina de Educación Bilingüe de la Selva (OFEBISE). Sin embargo, este proyecto no se llegó a concretizar hasta una década después, cuando en 1989 se constituyó la Dirección General de Educación Bilingüe (DIGEBIL), que con el tiempo se transformaría en la actual Dirección General de Educación Básica Alternativa, Intercultural Bilingüe y de Servicios Educativos en el Ámbito Rural (DIGEIBIRA).

Para 1983, el programa de formación de maestros bilingües se había convertido formalmente en el Centro de Formación

Profesional de Docentes Bilingües, y luego cambió su nombre al de Instituto Superior Pedagógico Bilingüe de Yarinacocha (ISPBY). Para entonces también existían otros programas de educación intercultural bilingüe en distintas partes de la Amazonía peruana. Estos programas incluían la formación de maestros bilingües, así como la elaboración de textos y materiales educativos, aunque no todos ofrecieran procesos de titulación oficial. Estos programas han sido promovidos por las organizaciones indígenas, diversas ONG o por la iglesia católica. Entre ellos destacan el Programa de Educación Bilingüe Intercultural del Alto Napo (PEBIAN), creado en 1975 a partir de una iniciativa del misionero canadiense Juan Marcos Mercier en coordinación con la Organización Kichwaruna Wankurina del Alto Napo (ORKIWAN); el Programa Bilingüe-Bicultural del Río Tambo, implementado por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, una ONG de la iglesia católica, en coordinación con las comunidades asháninkas de este río entre 1983 y 1987, y que se tuvo que interrumpir por la llegada de Sendero Luminoso; el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP), que comenzó sus actividades en 1988 bajo la iniciativa de la Asociación Intercultural de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP), la principal organización indígena de la Amazonía peruana. Este programa sigue activo y sus importantes contribuciones a la modernización y desarrollo de la educación intercultural son ampliamente reconocidas.

Entre otros programas también se puede mencionar la Red Escolar del Sur Oriente Peruano (RESSOP), promovida por el Vicariato de Puerto Maldonado; el Programa de Profesionalización de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP); el Programa de Profesionalización coordinado entre la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y la

Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI-SC), afiliada a AIDESEP, entre otros. En los últimos años, diversas universidades han diseñado programas de Educación Intercultural Bilingüe, como la Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía (UNIA) en Pucallpa; el Programa Nopoki de la Universidad Católica Sedes Sapientiae en Atalaya; los programas de universidades limeñas como la Universidad Peruana Cayetano Heredia (UPCH); la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM) o la Universidad San Ignacio de Loyola (USIL), que reciben a alumnos y alumnas beneficiados con la modalidad especial de Beca-18, dirigida a la formación de maestros y maestras bilingües.

En el siglo XXI se ha creado, además de la ya mencionada UNIA, otras tres universidades interculturales: la Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa (UNISCJSA), ubicada en las provincias de Chanchamayo y Satipo (Junín); la Universidad Nacional Intercultural de Quillabamba (UNIQ) en la provincia de La Convención (Cusco); y la Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar de Bagua (UNIBAGUA) en la provincia de Bagua (Amazonas). Sin embargo, los avances reales en la implementación de una verdadera educación intercultural todavía distan mucho de llegar a ser realidad; por el contrario, sigue predominando un modelo educativo que prioriza la castellanización, la desaparición de prácticas y costumbres indígenas y la incorporación de los pueblos amazónicos a la economía de mercado, tal como ocurría en el siglo XIX.

1.9. El impulso de la colonización de la Amazonía en el siglo XX

Durante la segunda mitad del siglo XX, el Estado volvió a fomentar de manera más intensiva la colonización de la

Amazonía. En esta ocasión no solo se trataba de ocupar la región para volverla productiva; además, se buscaba resguardar las fronteras del territorio peruano, a través de una política de «fronteras vivas»; es decir, de ocupación del territorio peruano con familias de campesinos y pobladores peruanos. Esta necesidad surgía de los conflictos armados que se produjeron con los países vecinos de Colombia (1932) y de Ecuador (1941), y frente a la política agresiva de control territorial de Brasil, que en estos mismos años también promovía la colonización de sus tierras amazónicas. El otro objetivo era el de buscar desfogar las tensiones cada vez mayores que existían en la región andina, por la propiedad de las tierras que se hallaba concentrada en manos de pequeños grupos de terratenientes. Al respecto, hay que recordar que las décadas entre 1940 y 1960 fueron el periodo con el mayor número de conflictos por tierras en los Andes peruanos.

El Estado peruano promovió la colonización amazónica de dos maneras. Por un lado, diseñó y buscó implementar una serie de proyectos específicos para asegurar la colonización de las tierras selváticas. Estos proyectos han pasado a ser conocidos como proyectos de «colonización dirigida», en los cuales el rol del Estado ha sido fundamental. En el otro modelo, que ha sido denominado como «colonización espontánea», el Estado limitaba su actuación básicamente a la construcción de carreteras, dejando a las propias familias colonas la iniciativa de la migración y de la ocupación de las tierras amazónicas. Entre 1935 y 1940, el Estado peruano construyó un total de 3 756 km de carreteras principales y 1 500 km de carreteras secundarias en todo el país, incluyendo la carretera Panamericana. Y solo entre 1952 y 1953 se construyeron 2 200 km de caminos nuevos. Para la colonización de la Amazonía, fueron muy importantes

la construcción de tres carreteras transversales: la carretera de Lima a Pucallpa; la carretera transversal norte, que va de Olmos a Bellavista en el alto Marañón; y la carretera de Cusco a Puerto Maldonado en el sur.

La carretera hacia Pucallpa —iniciada en 1937 e inaugurada en 1943— reorientó buena parte del comercio en la Amazonía peruana, pues permitía transportar madera y otros productos directamente a Lima o al Callao, sin tener que pasar por Iquitos y por Brasil hasta el Atlántico. Este cambio en la dirección comercial supuso, a su vez, una grave crisis económica en Iquitos, llevando a crear fuertes tensiones sociales y políticas que terminaron en 1980 con la separación e independencia de Ucayali del departamento de Loreto. El otro gran efecto fue el crecimiento exponencial de la ciudad de Pucallpa, que pasó de tener 2 368 habitantes en 1940 a contar con 26 391 en 1961; crecimiento que ha continuado hasta la actualidad, superando los 325 000 habitantes en el censo nacional de 2017.

En el caso de la carretera transversal norte, esta unió a las regiones costeras de Piura y Lambayeque con las zonas selváticas de los departamentos de Cajamarca, primero, y luego con el de Amazonas. En 1941 se inauguró la primera etapa que llegaba hasta Bellavista, cerca de Jaén. En la construcción de la carretera participaron activamente los productores cafetaleros asentados en Jaén que necesitaban sacar su producto hacia las carreteras y puertos de la costa. A partir de esta carretera se colonizaron las zonas de Jaén, San Ignacio y Bagua, promoviendo su crecimiento demográfico. Así, por ejemplo, entre 1940 y 1960, la provincia de Jaén tuvo un promedio anual de crecimiento poblacional del 6.4 %, la de mientras que en San Ignacio, de fue de 8.3 % y en la de Bagua, de 10 %; mientras que el promedio nacional para esa misma época era de 2.2%.

La carretera de Cusco a Puerto Maldonado, a través de la provincia de Quispicanchi, llegó en 1943 a sólo ocho kilómetros del río Iñambari, convirtiéndose en un canal para la migración de colonos provenientes de Cusco, Puno, Arequipa y Moquegua, a tal punto que hoy en día, aproximadamente el 98% de la población de Puerto Maldonado proviene de estas regiones. Asimismo, desde Cusco también se promovió la colonización de la provincia de La Convención, que entre 1940 y 1960 tuvo una tasa de crecimiento anual promedio de 4%. Posteriormente, la llamada carretera interoceánica, que empezó a construirse en 2005, al estar asfaltada acortó de forma considerable el tiempo de viaje entre Cusco y Puerto Maldonado e incrementó la migración de mineros ilegales y favoreció el crecimiento de otras actividades ilícitas en la región, como el narcotráfico y la trata de personas.

Otra región que creció de manera exponencial gracias a las nuevas carreteras fue la de la Selva Central, que se conecta con Lima a través de las ciudades andinas de La Oroya y Tarma, y que comenzó a colonizarse de manera intensiva desde 1840, después de la construcción del fuerte militar de San Ramón. Entre 1940 y 1960, la provincia de Chanchamayo tuvo una tasa de crecimiento demográfico anual de 5.4%, mientras que la de Satipo tuvo un incremento del 9.2%. En términos generales, fue en estas dos décadas cuando se produjo la mayor tasa de crecimiento de la historia, pasando la población total amazónica de unos 381 000 habitantes a más de 1 800 000; es decir, la población se multiplicó 4.4 veces (440%), con una tasa de crecimiento anual promedio de 3.6%, un 64% por encima de la tasa nacional.

Las primeras colonizaciones «dirigidas» surgieron a partir de la guerra con Ecuador y de la construcción de las carreteras; es decir, a los militares o a los trabajadores de las carreteras se les

ofrecía la oportunidad de quedarse en la región después de haber cumplido con sus tareas y para ello se les entregaba tierras gratis. A partir de 1951 se comenzó a fomentar la colonización de las provincias de Jaén y Bagua en el norte, la región del Alto Huallaga en Huánuco y San Martín, así como de la región Ucayali.

En 1958, los oficiales vinculados al Centro de Altos Estudios Militares (CAEM) propusieron la creación de un Instituto de Colonización y Fomento de la Selva Central. Los objetivos de este instituto serían promover la ampliación de la frontera agrícola en áreas de alta productividad y con productos rentables, así como impulsar el asentamiento de migrantes provenientes de zonas densamente pobladas. En la década de 1960, durante el gobierno de Prado, y sobre todo durante el gobierno de Belaunde, se intensifica este proceso a través de distintos programas de colonización, como el proyecto «Peruvía» para la Selva Central; el proyecto de «La Morada» en coordinación con la fábrica Piaggio de Lima; el de Tingo María-Tocache-Campanilla en el Alto Huallaga; el de Pichari en el valle del río Apurímac; el de Jenaro Herrera con apoyo de la cooperación suiza (COTESU); y el «Pimental», con colonos de origen nikei provenientes de la Amazonía brasileña. Desde inicios de los años setenta, durante el gobierno militar, se promovieron nuevos proyectos de colonización, como el de Marichín-río Yavarí en Loreto o el de Saispampa-Pucallpa, vinculado a la Sociedad Agrícola de Interés Social «Túpac Amaru» de Junín.

La colonización de la Amazonía constituyó un pilar fundamental para las políticas del presidente Belaunde en sus dos gobiernos. Precisamente, uno de sus principales eslóganes políticos, sobre todo en su primer gobierno, fue el de la «conquista del Perú por los peruanos», que explícitamente señalaba su interés por promover la colonización del territorio amazónico.

Para Belaunde, la selva constituía la futura despensa del país, y el espacio de expansión natural en que pudieran establecerse campesinos, principalmente aquellos de la sierra que no tenían muchas tierras. Al igual que en el caso de muchos otros gobernantes y funcionarios a lo largo de la historia republicana, Belaunde consideraba a la Amazonía como era un espacio vacío, poblado solo por árboles y bosques poblado sólo por árboles y bosques, y, por lo tanto, constituía «una tierra sin gente, para gente sin tierra». Y aunque esta frase no fue originalmente suya, él mismo ha indicado su fuerte identificación con ella, hasta el punto de apropiársela (Belaunde, 1959). En efecto, la colonización de la Amazonía constituía para Belaunde:

> [...] una gran oportunidad de acelerar el desarrollo y de tomar posesión de lo nuestro porque no hemos tomado plena posesión de la selva. (...) Todavía se espera que se desarrollen muchas regiones en cierta manera inexplotadas; esta toma de lo nuestro por nosotros mismos la hemos denominado «la conquista del Perú por los peruanos» porque ésta es una conquista en la que no van a haber sino vencedores y no vencidos, no le vamos a arrebatar a nadie lo suyo, sino que vamos a tomar posesión de lo propio, de lo nuestro y esta conquista va a dar no soldados vencedores en el campo de batalla sino pioneros vencedores en el campo de la economía nacional. (Basurto y Trapnell, 1980, p.13)

Esta manera de ver la región implicaba ignorar la existencia de los pueblos indígenas o, en todo caso, minimizarla. En una entrevista publicada en el diario Expreso, el 24 de junio de 1981, llegó a señalar que era «absurdo pensar que lugares que tienen sesenta mil u ochenta mil hectáreas estén reservados para veinte o treinta familias de población nativa. Estas familias

viven una vida primitiva y de lo que se trata es de concentrarlas en tierras adecuadas para el cultivo permanente...». En otras palabras, para él, los indígenas seguían siendo «salvajes» a quienes se tenía que «civilizar» a través de su «reducción»; tal como se pretendía hacer a inicios de la época colonial, cuatrocientos años antes.

En este sentido, su gobierno priorizó la construcción de carreteras, sobre todo de penetración, es decir, aquellas que van de la costa hacia la selva, pasando por la sierra, como parte de sus políticas para promover la colonización de la Amazonía. Así, la gran obra de su primer gobierno fue la construcción de la «carretera marginal» —que hoy lleva su nombre— y que debía correr paralela a los Andes y al litoral uniendo el territorio de la selva peruana longitudinalmente. Según lo afirma el propio Belaunde (1959), en su libro *La Conquista del Perú por los peruanos* —titulado como su célebre eslogan—, esta carretera había sido concebida como una carretera colonizadora, ya que estaba pensada no solo para unir puntos geográficos distintos, sino que debería atravesar áreas aptas para recibir grandes contingentes de colonos. De hecho, su construcción motivó la colonización, sobre todo del Alto Huallaga y de la región San Martín, por parte de migrantes provenientes sobre todo de Cajamarca y Piura.

El afán colonizador de este gobierno no se detuvo ante nada, incluyendo la resistencia indígena, tal como se puede notar en el trágico impacto que sufrió el pueblo matsés luego de que sus viviendas fueran bombardeadas con napalm bajo las órdenes del presidente Belaunde en 1964, por oponerse a la construcción de la carretera que uniría la ciudad loretana de Requena con el río Yavarí, en la frontera con Brasil.

Otra de las políticas implementadas durante el segundo gobierno de Belaunde para promover la colonización amazónica

han sido los llamados «proyectos especiales». En efecto, a partir de 1980 se instauraron el Proyecto Especial Pichis-Palcazu (PEPP), en la Selva Central; el Proyecto Especial Alto Mayo (PEAM) y el Proyecto Especial Huallaga Central y Bajo Mayo (PEHCBM), en la región San Martín. Estos proyectos —que han contado con importantes presupuestos y apoyo financiero nacional e internacional—, plantearon una visión de desarrollo de la región amazónica, basada principalmente en la colonización de este territorio, aunque incorporando también otros elementos, como los de construcción de infraestructura, asistencia tecnológica, etc.

1.10. Las «comunidades nativas» y el movimiento indígena moderno

Con el advenimiento del gobierno militar del general Velasco en 1968 se produjeron dos cambios importantes para la vida de los pueblos indígenas amazónicos. Por un lado, se creó la «comunidad nativa» como institución social y política oficial, y por otro lado se promovió la creación de organizaciones indígenas.

La creación de las comunidades nativas surgió de la necesidad de contar con una instancia de protección de las tierras ocupadas por los pueblos indígenas. Hasta entonces no existía en el Perú una legislación que protegiera sus territorios, y el proceso de colonización promovido por décadas por el Estado estaba llevando a una situación intolerable en la cual los pueblos amazónicos no tenían cómo defenderse. Así, luego de una serie de movilizaciones y de presiones por parte de organizaciones e instituciones de la sociedad civil, incluyendo a los obispos de la iglesia católica, el gobierno de Velasco promulgó

en 1974 la «Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva» (Decreto Ley 20653), más conocida como «Ley de Comunidades Nativas».

Esta ley fue diseñada por un equipo de antropólogos e ingenieros agrónomos. Uno de los principales expertos involucrados, el antropólogo Stefano Varese (2005), desde una mirada retrospectiva, señala cómo

> [...] la Ley de Comunidades Nativas tenía, en su formulación original, aspiraciones integrales: reconocía por primera vez en la historia del Perú (y posiblemente de Latinoamérica) la plena ciudadanía particular y nacional de cada grupo étnico-indígena de la selva, establecía un sistema auto gestionado de registro civil comunal, reconocía el derecho de autogobierno, organización etnopolítica, agrupaciones regionales y nacionales de los pueblos indígenas y garantizaba los reclamos históricos territoriales de los pueblos desposeídos.

Sin embargo, desde el principio se cuestionó la forma jurídica de la «comunidad nativa», dado que no correspondía a la forma tradicional de organización social y política y, por lo tanto, terminaba siendo una medida impuesta para «modernizar» a las sociedades indígenas e incorporarlas al mercado sin tomar en consideración los intereses o beneficios para los propios indígenas. Además, al reconocerse solo las «tierras comunales» y no los territorios étnicos, se terminaron dividiendo y fragmentando los espacios utilizados por los pueblos amazónicos y se posibilitó la consolidación de la presencia de colonos provenientes de otras regiones del país. Al parecer, parte de la negativa del gobierno militar a reconocer territorios indígenas se debía a razones geopolíticas, pues muchos de estos pueblos habitan en zonas de frontera con países vecinos, y desde la

lógica militar, se podrían presentar situaciones de riesgo a la seguridad y unidad del territorio del Estado peruano.

Ante esta situación, líderes indígenas y sus asesores calificaron el proceso de creación y titulación de comunidades como de «despojo institucionalizado» debido a que, al mismo tiempo que el Estado les daba un mecanismo legal para proteger sus tierras, les arrebataba el resto de su territorio, el cual quedaba a libre disponibilidad del Estado para otorgarlo a colonos migrantes o empresas. Como señala un líder indígena del pueblo kandozi:

> El Estado nos ha dejado en un problema tremendo. Los indígenas han tenido territorio, no han tenido tierras, han tenido territorio y eran bien, digamos, administradores. Tenían zonificados, dónde hay para pesca, dónde hay para recolectar [gusanos] suri, recolectar frutas, recolectar *curuinsis* [hormigas], para cazar, para ir a tomar ayahuasca, el lugar todo, por eso no lo depredaban demasiado. Y eso era tranquilidad, y sabían dónde a dónde era su territorio de cada pueblo. Sin embargo, cuando ha venido la parcelación, yo le digo parcelación, bueno señor, esta comunidad hasta acá nomás, por allá ya no, porque es Estado, y así nos dimos cuenta que estuvimos en problema (*sic*). (Sundi Simón Kamarampi, comunicación personal, 2007).

Esta ley fue reemplazada unos años después, en 1978, durante el gobierno del general Morales Bermúdez, por la «Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva» (Decreto Ley 22175). Esta nueva norma mantuvo el nombre genérico de «Ley de Comunidades Nativas» y es la que sigue vigente hasta la actualidad. La principal diferencia entre las leyes de 1974 y 1978 surge a partir de la Ley Forestal y de Fauna Silvestre de 1975 (Decreto Ley 21147), que establece que las comunidades indígenas solo pueden ser dueñas de las tierras dedicadas

a la vivienda, la agricultura y la ganadería. El bosque y el agua son espacios fundamentales en la definición del territorio para las sociedades indígenas amazónicas; sin embargo, los bosques están cedidos en uso y los cuerpos de agua —como lagunas, cochas o ríos— tampoco son incluidos como propiedad comunal.

Desde entonces, pero sobre todo desde 1991 de manera más sistemática, las organizaciones indígenas vienen reclamando el reconocimiento de sus territorios integrales y no solo de las tierras comunales. Sin embargo, hasta la actualidad ningún gobierno ha decidido responder a este reclamo, que además es reconocido como parte de la legislación internacional que el Perú reconoce sobre los derechos de los pueblos indígenas.

La otra medida importante del gobierno de Velasco fue el apoyo a la creación de organizaciones indígenas a través del Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS). Es importante precisar que este apoyo no fue automático y supuso largos debates entre los responsables del área de asuntos indígenas del SINAMOS. Estas discusiones giraban fundamentalmente en torno a la forma y criterios que se iban a seguir para la constitución de las organizaciones amazónicas de base. Un sector proponía promover organizaciones campesinas, mientras que otro insistía en tomar en consideración la diferenciación étnica. En el trasfondo de esta discusión seguía estando presente la vieja idea de asimilar a los pueblos indígenas a la sociedad nacional, es decir, «peruanizarlos» en un proceso en el que perdieran su identidad étnica para convertirse en «mestizos». Así, al principio, SINAMOS fomentó la creación de «Ligas Agrarias» en distintos sectores de la Amazonía; este fue el caso, por ejemplo, de la Liga Agraria «Juan Santos Atahualpa» entre los Shipibo del Alto Ucayali.

Ante la resistencia de los propios pueblos amazónicos, que no se consideran a sí mismos como «campesinos», decidieron

respaldar la organización de «congresos nativos». Entre 1969 y 1973, se celebraron un total de 19 asambleas o «congresos» indígenas en diferentes regiones de la Amazonía, con el apoyo de SINAMOS y de otras instituciones aliadas. Estas asambleas facilitaron la posterior creación de las nuevas organizaciones indígenas. La primera de estas fue el Congreso Amuesha, creado en 1969 por líderes del pueblo yánesha. Esta organización sigue activa en la actualidad, aunque cambió su nombre al de Federación de Comunidades Nativas Yánesha (FECONAYA). Poco tiempo después, los líderes awajún formaron la Chapi Shiwag Ijumbau; los achuares del río Huitoyacu crearon la Achuarti Ijúmdramu (ATI); y los líderes asháninkas, la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC). Para fines de la década existían ya más de diez federaciones en distintas regiones de la selva amazónica, incluyendo el Consejo Aguaruna Huambisa (CAH) en la provincia de Condorcanqui; la Organización Kichwa Wangurina en el río Napo (ORKIWAN), entre otras. Para entonces, los líderes indígenas que representaban a estas organizaciones se dieron cuenta de la necesidad de unirse y conformar una instancia de representación a nivel nacional. Así se creó la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Amazonía Peruana (AIDESEP), que fue inscrita formalmente en registros públicos el año 1981, y desde entonces, constituye la organización más legítima y representativa de los pueblos indígenas amazónicos.

1.11. La violencia política

En la segunda mitad del siglo XX se han dado dos situaciones de violencia política que han tenido como parte de su escenario a la Amazonía peruana: las guerrillas de mediados de los años sesenta y el conflicto armado interno que desangró el

país a partir de 1980. En ambos casos se involucró no solamente a la población mestiza selvática, sino también a los pueblos amazónicos, principalmente al pueblo asháninka, y en menor medida a otros pueblos.

Las guerrillas de los años sesenta aparecieron luego del triunfo de la revolución cubana de 1959. A partir de entonces, diversas agrupaciones políticas de izquierda creyeron que se podría repetir la experiencia cubana en nuestro país. Entre estos grupos se encontraban el Frente de Izquierda Revolucionaria (FIR) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN), que se habían separado del Partido Comunista Peruano (PCP); Vanguardia Revolucionaria y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), que se separaron del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana); además de algunos grupos trotskistas. Dos de estos grupos llegaron a realizar acciones armadas en la selva peruana: el MIR, a través de su columna «Túpac Amaru», liderada por Guillermo Lobatón en la Selva Central; y el ELN en Puerto Maldonado, donde murió el poeta Javier Heraud, y también en la zona de selva de Ayacucho, en la cuenca del valle del río Apurímac.

Hay que precisar que estos grupos guerrilleros, al inicio no pensaron en realizar sus acciones armadas en la selva, sino en los Andes, pero debido al desarrollo de los acontecimientos a partir de su enfrentamiento con las Fuerzas Armadas, terminaron desplazándose hacia las zonas selváticas colindantes. Al respecto, el sociólogo Héctor Béjar, uno de los combatientes del ELN que sobrevivió y escribió un libro sobre su experiencia, reconoció algunos años después que:

> En efecto, si analizamos la experiencia de 1965 veremos claramente cómo todos los frentes guerrilleros se vieron obligados

> a replegarse hacia las zonas selváticas del oriente peruano. Son las más seguras desde el punto de vista militar, pero no desde el político, porque cuentan con una población mínima. Los lugares más densos están en la Sierra y no en la Selva. (Béjar, 1973, p.156)

Pero no solo se trataba de una cuestión de densidad demográfica, pues estos grupos —como ocurriría con los miembros de Sendero Luminoso y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), unas décadas después— consideraban a los indígenas amazónicos como salvajes, ignorantes y atrasados. Según las declaraciones de un antiguo miembro del MIR:

> [a los indígenas amazónicos] hay que enseñarles cómo vivir... Ellos están allí con sus flechitas, cazando, pescando; son muy ociosos. Nosotros [los del MIR] pensamos que hay que llevar a sus hijos a los colegios y universidades para que se eduquen, de tal manera que puedan luego volver a enseñar a sus padres, a mostrarles lo que es el trabajo... (Brown y Fernández, 1991, p. 96)

El episodio de las guerrillas de los años sesenta duró poco tiempo, pues fueron rápidamente derrotadas por las Fuerzas Armadas. Sin embargo, para las comunidades indígenas supuso sufrir la represión del Ejército peruano, que consideraba que habían prestado su apoyo a los guerrilleros. Ante esta situación, muchos se vieron obligados a abandonar sus casas y huir hacia el bosque para protegerse.

La presencia de Sendero Luminoso, en cambio, se va a extender por décadas; y todavía existe un remanente de este grupo subversivo aliado con el narcotráfico que sigue actuando con violencia en la zona conocida como Valle de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro (VRAEM), y que sigue bajo control militar

por parte de las Fuerzas Armadas del país. En esta región el conflicto armado interno ha seguido activo hasta la actualidad, a diferencia de otras partes del país, donde concluyó en 1992 con la captura de Abimael Guzmán.

Las primeras acciones subversivas de Sendero Luminoso en la Selva Central se registraron en la provincia de Satipo en el año 1982. Tanto Sendero Luminoso como el MRTA se fijaron en esta región por su importancia estratégica y geopolítica. En una primera etapa consideraron esta zona como lugar de tránsito, aprovisionamiento o refugio. Pero poco tiempo después quisieron controlarla militar y políticamente. Para este fin, fue clave el proceso de colonización durante las décadas de 1960 y 1970, sobre todo en el valle del río Ene, donde muchos migrantes provenientes de los Andes se habían asentado, y donde varios de ellos se dedicaban, desde entonces, a la producción de coca para el narcotráfico. Sendero Luminoso logró entrar a la región a través de estos colonos, encontrando un lugar ideal no solo para refugiarse y recuperar fuerzas, sino también para conseguir nuevos adeptos, instalar bases de apoyo y, sobre todo, para financiar su lucha armada a partir de la convivencia con el narcotráfico.

La presencia de Sendero Luminoso se incrementó a partir de 1982, coincidiendo con una importante ofensiva contrasubversiva por parte de las Fuerzas Armadas en la región colindante de Ayacucho. De manera similar, la posterior presencia del MRTA en la zona coincide también con un repliegue estratégico frente a Sendero y a las Fuerzas Armadas, luego de sufrir varias derrotas importantes en el valle del Mantaro, en la sierra de Junín. En este sentido, habría ocurrido algo similar a lo que pasó con las guerrillas de los años sesenta.

En diciembre de 1989, Alejandro Calderón, importante líder asháninka del valle del Pichis, fue asesinado a manos del MRTA,

como represalia por haberle revelado al Ejército peruano, veinticinco años antes, la ubicación de los últimos guerrilleros del MIR, quienes iban huyendo. La respuesta de los asháninka no se hizo esperar; poco después organizaron un gran contingente armado para expulsar al MRTA y a todos los grupos armados que llegaran a su territorio. A esta organización de autodefensa la denominaron el «Ejército Asháninka», el cual hizo público un comunicado oficial en el que señaló lo siguiente:

> Nosotros no hemos provocado a nadie. Desde ya hace muchos años nosotros somos los perjudicados por lo que está ocurriendo en nuestro río [el Pichis] porque los abusos, las amenazas y la represalia nos llega de todos lados, tanto los ejércitos y los movimientos [o grupos alzados en armas]. Todos nos presionan a pesar de que este río era nuestro desde ancestrales. (...) Así vemos que el MRTA de este río no quiere organización indígena y sólo ellos saben todo. Nosotros no valemos nada para ellos y solo quieren obligarnos por la fuerza. Nosotros no vamos a dejar que nos abusen y que nos maten en nuestra propia tierra. Si nos desconocen como indígenas y nos desprecian, nosotros también somos fuerza. (Comunicado a la opinión pública, 5 de enero de 1990).

En 1989, Sendero Luminoso intensificó sus acciones, sobre todo en la provincia de Satipo, y hacia 1990, prácticamente llegó a tener un control absoluto sobre esta provincia. Solo en el distrito de Río Tambo, Sendero Luminoso destruyó entre treinta y cuarenta comunidades asháninkas ubicadas en los ríos Ene y Tambo y secuestró a sus pobladores, a quienes forzaron a trabajar y a vivir en condiciones infrahumanas en los llamados «comités populares abiertos».

Para hacer frente a Sendero Luminoso, y de manera similar al caso de sus paisanos del Pichis, los ashéninkas del Gran

Pajonal y los asháninkas de los ríos Ene y Tambo comenzaron a organizarse en «rondas», «comités de autodefensa» o «ejércitos asháninka». A partir de 1991, las Fuerzas Armadas también comenzaron a instalar guarniciones militares para la lucha antisubversiva en esta región. La acción conjunta de los *ovayeriite* o guerreros asháninka y las Fuerzas Armadas permitió iniciar una importante contraofensiva, gracias a la cual se logró recuperar, hacia 1994, la mayor parte del territorio controlado por Sendero y, además, les posibilitó volver a sus antiguas comunidades. Sin embargo, Sendero Luminoso no llegó a ser derrotado del todo en esta región y ha continuado sus acciones violentas en estrecha vinculación con las mafias del narcotráfico que allí operan. El proceso de recuperación de personas asháninkas que fueron secuestradas por Sendero Luminoso hace más de treinta años y de sus descendientes que han nacido en cautiverio ha continuado en los últimos años. Uno de los episodios más importantes al respecto ocurrió en julio de 2015, cuando más de cincuenta asháninkas, en su mayoría mujeres, niños y niñas, fueron rescatados de un campo senderista en el distrito de Pangoa.

Durante el conflicto armado interno, el pueblo asháninka no fue el único afectado. También los pueblos shipibo-konibo y kakataibo sufrieron la violencia de Sendero Luminoso y del MRTA. La primera organización, como en la Selva Central, en un primer momento consideró Ucayali como una zona de descanso y refugio. Sin embargo, debido a su alianza con el narcotráfico, buscó incrementar su presencia en dos momentos: de 1984 a 1987, y luego entre 1988 y 1992. En la primera etapa, entre 1984 y 1987, trató de asentarse en la provincia de Padre Abad, afectando más específicamente al pueblo kakataibo. Una vez asentado y con el control del negocio de la droga en Padre Abad, Sendero Luminoso intentó ampliar su presencia en la

provincia de Coronel Portillo hacia mediados del año 1989 —ingresando a las comunidades ubicadas en el río Ucayali, principalmente en los distritos de Masisea e Iparía—, pero se encontró con el rechazo de las comunidades shipibo-konibo. Tras la negativa de ambos pueblos, kakataibo y shipibo-konibo, de colaborar con Sendero Luminoso, este desistió de instalar bases en las comunidades nativas, pues en ese momento no era conveniente abrirse un nuevo frente de batalla: Sendero ya tenía bastante con los militares y los ronderos en otras regiones del país; además, prefería trabajar con los pueblos de mestizos, donde podía aliarse con el narcotráfico. En cuanto al MRTA, su presencia se restringió más a las zonas urbanas; también realizó algunas incursiones en las comunidades shipibo-konibo ubicadas en los distritos de Iparía y Tahuanía, pero los resultados le fueron igualmente adversos. Con el tiempo, Sendero Luminoso y el MRTA fueron derrotados; pero no así el narcotráfico, cuya presencia ha continuado en la región.

2

El siglo XXI: Un territorio bajo presión y amenaza

En estas primeras décadas del siglo XXI, la región amazónica peruana viene sufriendo una serie de presiones que pueden llevar a su destrucción en un futuro no muy lejano. El ecosistema de bosque tropical húmedo amazónico es muy frágil y está recibiendo las amenazas de diversas actividades económicas extractivistas, como la minería y los hidrocarburos, los agronegocios —sobre todo aquellos vinculados a la producción de palma aceitera y biocombustibles— y los megaproyectos de infraestructura y de generación de energía. En conjunto, estas actividades amenazan con destruir no solo los bosques, sino también los ríos, lagos y otras fuentes de aguas.

La Amazonía constituye la principal reserva de agua dulce del mundo; además, el agua que vierte al Océano Atlántico ayuda a regular la temperatura global. Sus bosques contribuyen a la regulación del ciclo del carbono y a reducir los impactos de los gases de efecto invernadero. La región amazónica cuenta, además, con la biodiversidad más grande y rica del planeta. De hecho, el Perú es considerado como uno de los doce países megadiversos, ocupando el cuarto lugar en biodiversidad y albergando el 70% de la biodiversidad mundial,

y una parte importante de esta biodiversidad se encuentra, precisamente, en territorio amazónico. Pero, además de los impactos sobre el medio ambiente, estos procesos están afectando de forma directa los medios de vida y la salud de las poblaciones allí asentadas.

Mucha gente sigue imaginándose a la región amazónica como repleta de bosques interminables; sin embargo, esta imagen ya no corresponde más con la realidad. Equivale a imaginar África como una gran sabana llena de jirafas, leones y elefantes, desplazándose libres, de un lugar a otro. En las últimas décadas, la combinación de la acción de los grandes megaproyectos promovidos por los Estados junto con las grandes empresas extractivas, ha llevado a la destrucción de los bosques, a la contaminación de sus ríos y al exterminio de su fauna y de su biodiversidad.

Estas amenazas corresponden, además, a una lógica económica que favorece la explotación de recursos naturales y la expansión del mercado, sin importar el costo humano, social o ecológico. Y ante ellas, el Estado peruano, en vez de actuar con firmeza en favor del bienestar de los habitantes de la región y del futuro del país, se ha limitado a declaraciones generales, mientras que sigue favoreciendo a las grandes empresas o grandes proyectos, flexibilizando los estudios de impacto ambiental y, en muchas ocasiones, violando los derechos de las comunidades indígenas. Pero, además, el territorio amazónico se encuentra invadido por mafias del crimen organizado.

Las políticas para la Amazonía y los pueblos indígenas de los últimos gobiernos peruanos corresponden a un modelo arcaico que corresponde más a políticas pensadas para el siglo XIX que a las necesidades del mundo contemporáneo. Estos gobiernos siguen percibiendo a la Amazonía como un

gran territorio vacío y desaprovechado al cual hay que seguir explotando. Así, los proyectos y las empresas del siglo xxi reemplazan a los colonos del siglo xx, que a su vez reemplazaron a los conquistadores del siglo xvi que buscaban un El Dorado inexistente y cuyo resultado solo fue sufrimiento y pobreza.

2.1. Las amenazas de la deforestación

La intensa y acelerada deforestación de los bosques amazónicos está llevando a la región a convertirse en un gran desierto en futuro cercano. Este posible escenario no es el resultado de una imaginación febril o de pesadillas apocalípticas; basta con ver los paisajes de las zonas impactadas por la minería del oro en la región de Madre de Dios para vislumbrar este terrible destino. Para el año 2014, se calculaba que la deforestación acumulada en la región amazónica de Brasil superaba ya los 760 000 kilómetros cuadrados —un territorio mucho mayor que el de Francia o equivalente al 60% del territorio peruano—. Esta deforestación equivale a la destrucción de 2 000 árboles por minuto, de manera ininterrumpida, durante los últimos cuarenta años. La deforestación de los bosques amazónicos constituye, además, la principal contribución negativa de la región al cambio climático y sus impactos socioambientales: en el caso de Brasil representa el 75% de sus emisiones de gases de invernadero, mientras que en Perú llega al 47%.

El rol del bosque amazónico es fundamental para el país y para otras partes del mundo, al ser un importante consumidor de calor, una reserva clave de carbono y un factor determinante en el 50% de las lluvias en zonas donde normalmente

son producidas por la evapotranspiración. En efecto, el bosque tropical húmedo es el ecosistema predominante en la región amazónica y constituye un importante consumidor de calor, pues absorbe aproximadamente la mitad de la energía solar a través de la formación de nubes. Además, al absorber gran parte del CO^2 atmosférico, ayuda a mitigar el calentamiento global.

La principal contribución a la producción de gases de efecto invernadero proviene, pues, de la destrucción de los bosques amazónicos. A la deforestación por quema y roza por motivos de ampliación de la frontera agrícola de panllevar debemos sumarle aquella más grave en los últimos años, producida por la expansión de grandes plantaciones vinculadas a la agroindustria, sobre todo aquellas orientadas a la ganadería, la soya, la caña de azúcar y la palma aceitera, con énfasis distintos en cada país de la Panamazonía. Así, en Bolivia y Brasil se trata de la ganadería (para la producción de carne para consumo en las ciudades y para las grandes cadenas de venta de hamburguesas) y de soya (destinada a la exportación al Asia, así como para la producción de alimentos balanceados y para diversos productos de consumo humano). En el caso de Perú, Ecuador y Colombia predomina la producción de palma aceitera (destinada a las industrias de la alimentación, la producción de alimentos balanceados y, eventualmente, a biocombustible).

La deforestación creciente podría convertir la floresta tropical en una gran sabana seca sin bosque o incluso en zonas totalmente desérticas, tal como se puede apreciar ya en algunos territorios de Brasil. A partir de 2015, las tasas de deforestación en la región se han incrementado de manera alarmante. En el caso de Brasil, solo entre 2015 y 2016, esta tasa

aumentó en 29%; en 2019 se deforestaron más de 1 364 000 hectáreas, y en el año 2020 se batió el récord con más de 1 500 000 hectáreas.

En el resto de los países amazónicos las cosas no son mejores. Según estudios hechos por especialistas y por la información brindada en la plataforma web del Proyecto Monitoreo de la Amazonía Andina (MAAP), los países andino-amazónicos (Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú) han aumentado su deforestación de manera preocupante en los últimos años. En 2017, estos cuatro países perdieron más de medio millón de hectáreas de bosque primario. Al año siguiente, en 2018, la cifra bajó a unas 438 000 hectáreas. Sin embargo, en los dos años siguientes volvió a subir. En 2019 se deforestaron más de 480 000 hectáreas. En 2020, a pesar de las restricciones impuestas por la pandemia causada por la COVID-19, Perú, Bolivia y Ecuador batieron récords históricos de deforestación, mientras que Colombia tuvo la segunda deforestación más grande de su historia. En términos de cifras, se destruyeron más de 588 000 hectáreas; de estas, Bolivia deforestó más de 240 000, en el Perú han sido más de 203 000 y en Colombia unas 140 000.

La deforestación acumulada durante los últimos cuarenta años ha significado la destrucción de más de 2000 árboles por minuto de manera ininterrumpida. Hasta el 2017, se destruía el equivalente a una cancha o campo de fútbol por minuto, pero a partir de 2018 este ritmo se ha duplicado. No hay que olvidar que la deforestación de la Amazonía constituye la principal contribución negativa de la región al cambio climático. Se calcula que entre el 18% y el 25% de las emisiones globales de CO^2 son el resultado de la destrucción y la degradación de los bosques.

Así como el bosque, el agua de la Amazonía también es fundamental para las personas que ahí viven, y también para el futuro de la humanidad y el cambio climático. Como se ha mencionado antes, esta región no solo constituye una de las más importantes reservas de agua dulce para el planeta, sino que, además, el agua que vierte al océano Atlántico contribuye a regular la temperatura de las corrientes de agua, ayudando así a controlar la temperatura global. La deforestación también incide en la disminución de lluvias, alterando la vida cotidiana de los habitantes de la Amazonía e impidiendo la regulación adecuada de la temperatura de las aguas oceánicas. El calentamiento de las aguas, ya sea en el océano Pacífico o en el Atlántico, asociado a los vientos que circulan en la región, constituyan una de las causas principales para la ocurrencia de lluvias o sequías en la región amazónica.

2.2. El cambio climático

El cambio climático comienza a sentirse de manera más clara en la región amazónica peruana, como se puede apreciar a través de los eventos extremos vividos en la última década y media. En los años 2005 y 2010 se produjeron dos de las cuatro peores sequías de los últimos ciento veinte años; y en los años 2011 y 2012 ocurrieron dos de las peores inundaciones, alcanzando los ríos caudales tan grandes que solo habían tenido lugar en la región otras dos veces más durante el último siglo. En el mes de abril de 2012 se obtuvo el récord histórico de mayor caudal los últimos siglos en la Amazonía peruana y el 2015 fue el año más caluroso en la región amazónica desde 1900. La sequía de 2016, vinculada al fenómeno de El Niño, ha

sido considerada una de las más graves, quizá la peor en cincuenta años, pues ha impactado un territorio mayor que en ocasiones anteriores; y se ha comprobado que desde 1980, la temporada seca (sin lluvias) está aumentado su duración en la región amazónica peruana.

Uno de los impactos más graves del cambio climático en la región amazónica es el que afecta a la biodiversidad y, por lo tanto, también a la alimentación y la salud de las poblaciones locales. Las sequías e inundaciones extremas, junto con los cambios en los vientos y en el ritmo de las estaciones, han generado la desaparición de diversas especies de flora y fauna, al alterar los ciclos vitales de las plantas y los animales. La alteración en el ciclo anual de las plantas también tiene un impacto directo sobre los animales y los seres humanos que consumen sus frutos. Según la Fundación M. J. Bustamante de la Fuente (2010), se ha notado alteraciones importantes en el ciclo vital del camu camu, del pijuayo y del aguaje, entre otras plantas. Todo esto produce un cambio en los hábitos de alimentación y en los tiempos previstos para la recolección.

Los impactos ambientales no se reducen a los efectos más vinculados al cambio climático. Se hallan también ligados a otros procesos generados por la deforestación, la tala y la minería ilegal, y la contaminación de los ríos con mercurio, metales pesados, desechos tóxicos y ruido; es decir, se trata de un cambio ambiental «global», por el cual un conjunto complejo de procesos ambientales impacta de manera negativa en la biodiversidad y en el acceso de la población a los recursos naturales.

El cambio climático afecta de manera más fuerte a las sociedades indígenas, sobre todo a aquellas que se encuentran en una relación de mayor dependencia con el medio ambiente.

Como ya se ha mencionado, el cambio climático constituye una amenaza y un peligro grave para la supervivencia de los pueblos indígenas en la región amazónica y en otros lugares del mundo. Esto se debe, no solo al hecho de que la mayoría de estos depende en gran medida de las condiciones ambientales para reproducir sus medios de subsistencia, sino también porque sus conocimientos sobre el medio ambiente pueden aportar elementos indispensables para ayudar a comprender y responder a los retos del cambio climático. Este es, también, el caso de la región amazónica, donde las comunidades indígenas se hallan fuertemente vinculadas a la agricultura, la recolección, la caza y la pesca para la subsistencia; de ahí que sean en mayor medida vulnerables a estos cambios.

Uno de los principales impactos del cambio climático para las comunidades indígenas de la Amazonía peruana reside en las variaciones que se producen en las estaciones; es decir, la alteración en la duración de los ciclos de la época de lluvia y la época seca. Estas alteraciones y su imprevisibilidad impiden a las comunidades desarrollar de manera normal sus actividades económicas, como la siembra, la cosecha o la recolección de frutos en el bosque. Y con relación a los eventos extremos de sequía e inundación vividos en los últimos años, las comunidades han sufrido su efecto, y aunque en muchos casos se tiende a relativizar su importancia al tratar de ubicar estos fenómenos como parte de fenómenos cíclicos, sin embargo, la frecuencia con que se dan estos fenómenos resulta muy preocupante. Como señala una señora kukama en una comunidad en el Bajo Marañón:

> Antes tenía su época de verano, y el invierno, pero ahora ya no. Estamos mirando en estos tiempos que todos los días, pasa un día de veranito, dos días de veranito, viene la lluvia, se puede

> decir en la mayoría estamos mirando el invierno. Antes no, antes teníamos por decir hacíamos nuestra chacra en el mes de, por decir ahorita estamos en julio, ¿di? Julio era el verano ya totalmente, pero ahorita no. Julio, agosto, septiembre, octubre [era verano]; noviembre ya era el invierno, pero ahora casi todos los días. En este tiempo ya la taricaya veíamos en las playas grandes y esos animales salían ya a poner sus huevitos. Pero ahora no se ven esos animales. No habrá verano conforme, porque no hay playa conforme ahora, y eso quiere decir que el tiempo ha cambiado, ya no es el tiempo de antes (Comunicación personal, 2016).

La frecuencia e intensidad de los eventos extremos y los cambios en las estaciones hacen que sea cada vez más difícil predecir los efectos del clima sobre su entorno, generando problemas para conseguir alimentos, una mayor exposición a enfermedades, dificultades para acceder a agua potable, pérdida de bienes, entre otros. Pese a ello, lejos de asumir una actitud pasiva, los pueblos amazónicos han desarrollado estrategias de adaptación a los cambios del medio ambiente. Estas adaptaciones han significado alteraciones en las rutinas diarias, trabajo, patrones de consumo y prácticas culturales de las sociedades amazónicas. Además, en tanto las comunidades sigan utilizando sus conocimientos tradicionales sobre bioindicadores (en el caso de animales o plantas) o hidro indicadores (las variaciones en los niveles de los cuerpos hídricos en las precipitaciones), mayores serán las posibilidades de hacerle frente a un fenómeno climático que, de otra manera, resultaría en desastre.

Las organizaciones indígenas amazónicas también vienen diseñando alternativas y proponiendo medidas para

responder de manera más sistemática al cambio climático. De manera más específica, proponen una gestión holística del territorio como lo han hecho a lo largo de la historia. Demandan que se reconozcan e integren las diversas dimensiones de sus territorios —bosques, agua, aire, biodiversidad, suelos, clima, etc.—, así como sus relaciones con los saberes ancestrales y la espiritualidad. Al respecto, AIDESEP ha indicado que uno de los puntos centrales de esta propuesta radica en la importancia de la protección de los derechos territoriales indígenas como una medida clave para reducir la deforestación y el cambio climático. En efecto, como señalan los propios líderes indígenas con relación al informe del grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) de 2019:

> Los derechos comunitarios seguros sobre la tierra y los recursos son fundamentales para una gestión sostenible y para la conservación eficaz de los bosques. Los bosques de propiedad legítima o designados para ser usados por los pueblos indígenas y las comunidades locales están vinculados con: Menores índices de deforestación y degradación forestal; menor conflicto, apropiación ilegal y cambio en el uso de la tierra a gran escala / cobertura del suelo; menor cantidad de emisiones de carbono y mayor almacenamiento de carbono; mayor inversión en actividades para el mantenimiento de los bosques; mejor conservación de los bosques y la biodiversidad; medidas de restauración forestal más equitativas y sostenibles; más beneficios para más personas; mejores resultados a nivel social, ambiental y económico en general, que en los bosques administrados por entidades públicas o privadas, incluyendo áreas protegidas. (Servindi, 2019).

Asimismo, también proponen la creación de una Plataforma Climática Indígena (PCI) que pueda servir como un espacio para la gestión, la articulación, el intercambio, la sistematización y la difusión de las propuestas indígenas referidas a la adaptación y mitigación del cambio climático, así como la incorporación de conocimientos, prácticas y saberes tradicionales y ancestrales que contribuyan en esta tarea.

2.3. La ilegalidad y la impunidad

La Amazonía peruana es probablemente el único territorio del país en el que coexisten casi todas las formas de economías ilegales controladas por mafias que operan en medio de la violencia y de la impunidad: narcotráfico, trata de personas, contrabando, tala ilegal de la madera, minería ilegal, etc.

A pesar de los esfuerzos desplegados para combatir el narcotráfico, al año 2021 el Perú continúa siendo el segundo productor de hoja de coca, que en su mayor parte se destina al narcotráfico. Los proyectos de sustitución de cultivos han tenido relativo éxito en algunas regiones de la Amazonía peruana, como en el caso de la región San Martín, que gracias a sus condiciones climáticas y geográficas se ha convertido en una importante región productora de café y cacao. Sin embargo, el cultivo de hoja de coca sigue incrementándose al desplazarse a otras regiones, a tal punto que, desde una perspectiva histórica, se podría afirmar que en la actualidad existen más zonas de la región amazónica donde se produce coca que hace un par de décadas, trayendo consigo sus secuelas de corrupción, violencia, criminalidad y contaminación ambiental.

Como ya lo han señalado varios expresidentes de América Latina, así como connotadas figuras de la política

internacional, la solución a este flagelo no está en la represión a los campesinos productores o en la sustitución de cultivos; el principal problema del narcotráfico es la existencia de mafias poderosas que con el uso del soborno o de la violencia se imponen a los Estados, y solo con la legalización de la cocaína y con complejas medidas de supervisión podrían ser controladas o eliminadas. Muchos especialistas, sobre todo en medicina, psiquiatría, psicología y educación, insisten en enfocar el problema de la legalización de drogas solo desde la perspectiva de la salud, el consumo y la drogadicción, cuando los principales problemas vinculados al narcotráfico son la existencia de mafias, la violencia, la corrupción y la criminalidad. Reducir la discusión sobre la legalización de las drogas a la drogadicción, apelando a argumentos puritanos —como plantean algunos políticos o instituciones—, no solo resulta ingenuo, sino que, a la larga, resulta generando complicidad con una situación en la cual el narcotráfico genera más violencia, minando los valores y las bases institucionales de los regímenes democráticos que tal actitud puritana pretende defender.

La tala ilegal de la madera y la minería ilegal del oro no solo contribuyen a la destrucción de los bosques y la contaminación de los ríos; también generan violencia y corrupción, en tanto involucran a grupos de poder convertidos en verdaderas mafias o asociados a mafias internacionales. Entre los estudios más importantes al respecto se encuentra el publicado por el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), en coordinación con la Organización Internacional de Policía Criminal (INTERPOL), en el que se advierte sobre el vínculo entre corrupción y tala ilegal en varios países con bosques tropicales, entre ellos el Perú (Nellemann, 2012).

Finalmente, la trata de personas ha venido adquiriendo dimensiones dramáticas y en muchos casos está asociada a otras actividades delictivas como el narcotráfico, la explotación ilegal del oro o de la madera. En la mayoría de los casos, se trata de mafias que engañan a niñas, adolescentes y mujeres indígenas jóvenes, ofreciéndoles trabajos en casas, tiendas o restaurantes, pero en realidad forzándolas a la prostitución. También hay casos en que se explota sexualmente a niños y adolescentes varones. En un estudio realizado en la Selva Central, la antropóloga Fiorella Belli recoge el testimonio de una joven asháninka que muestra cómo es el trabajo en los bares y cantinas donde las prostituyen:

> La chica con la que pudimos conversar nos comentaba cómo los días que había pocos clientes y que no lograban alcanzar a vender suficientes cajas de cervezas (alrededor de cinco o siete cajas), no les daban comida. Asimismo, si ellas se resistían a tener relaciones sexuales con algún cliente, rápidamente eran sometidas con ayuda de los empleadores, quienes parecieran no escatimar en el maltrato físico con tal de que cumplan. Si alguna de ellas intenta escapar o empieza a desobedecer se le recluye y encierra sin darle comida durante unos días. (Belli, 2014, p.132)

2.4. La pandemia de la COVID-19

La experiencia de la pandemia de la COVID-19 no ha sido algo novedoso para los pueblos indígenas de la Amazonía. Por siglos, estos pueblos han venido enfrentando epidemias traídas por gente foránea. Las epidemias traídas por los europeos en la época colonial fueron, además, una de las principales

causas de la gran crisis demográfica que exterminó a millones de personas en América Latina, incluyendo a los amazónicos. A lo largo de los siglos XIX y XX continuaron llegando a la Amazonía epidemias de viruela, sarampión, gripe, etc., transmitidas por caucheros, colonos, misioneros, madereros o mineros. En algunos casos, estas epidemias fueron promovidas de manera explícita por estos agentes del progreso y la civilización, quienes entregaban ropa u objetos contaminados para que la población indígena se contagiara y muriera, dejando así libres sus territorios. La muerte y el trauma que estas epidemias causaron llevaron en muchos casos a la huida y el alejamiento de grupos de familias indígenas hacia las cabeceras de los ríos y hacia la profundidad del monte, llegando a generar, a partir de este proceso, agrupaciones de familias indígenas que hoy se conocen como «pueblos en aislamiento».

En el Perú, el 18 de marzo de 2020, a pocos días de haber aparecido el primer caso oficial registrado en nuestro país, se confirmaba también el primer caso de un indígena amazónico contagiado por la COVID-19. Este era un líder que volvía de un viaje a Ámsterdam, a donde había viajado para hacer una denuncia internacional por las afectaciones de los derrames petroleros por parte de la empresa Pluspetrol en su territorio. Pronto, los contagios comenzaron a multiplicarse y la movilidad de indígenas y no indígenas —jóvenes retornando a sus comunidades luego de cerrarse los centros educativos o luego de perder sus trabajos en las ciudades, padres de familia que volvían de vender sus productos o de hacer trámites, comerciantes y funcionarios que llegaban o pasaban por las comunidades— contribuyó a la rápida propagación del virus. Hacia julio de 2020 eran más de 10 000 indígenas amazónicos contagiados y medio millar de fallecidos. Para el mes de noviembre

el número de contagiados bordeaba los 25 000, mientras que el número de fallecidos se había incrementado en casi 1700, entre los cuales se encontraban importantes líderes, personas sabias y muchas personas queridas por sus familias y co.

Además de la rápida propagación y el alto factor de contagio del virus, el impacto de la pandemia en estas regiones ha experimentado un crecimiento dramático, debido a una condición crítica preexistente en cuanto al acceso a la atención primaria, tasas significativamente más altas de enfermedades transmisibles y no transmisibles, falta de acceso a servicios esenciales, saneamiento y otras medidas preventivas. A pesar de haberse desplegado un esfuerzo por brindar información pertinente en lenguas indígenas sobre las enfermedades infecciosas y las medidas preventivas, las instalaciones médicas locales, si es que las hay, no cumplen con los requisitos mínimos para atender una emergencia de tal magnitud, al estar mal equipadas y con escaso personal capacitado.

A estos problemas estructurales se suma la falta de información exacta sobre la tasa de infección en los pueblos indígenas. Si bien el Estado estableció el registro de la variable étnica en los formularios del sector salud, no siempre se implementa su aplicación, lo cual nos deja sin la capacidad de cuantificar de forma correcta cuál ha sido el impacto real del virus en la población indígena.

El Estado peruano tardó en atender a las comunidades amazónicas y no tomó en cuenta sus particularidades. Fue recién en el mes de mayo de 2020, cincuenta días después de haberse declarado la emergencia sanitaria en todo el país, cuando el Estado decidió prestar atención a los pueblos indígenas en esta región, a pesar del pedido constante de las organizaciones indígenas que se estuvieron movilizando y publicando

pronunciamientos desde la llegada de la pandemia. El Estado reaccionó tarde y continuó cometiendo errores; como, por ejemplo, promover el desplazamiento desde las comunidades a las ciudades para cobrar el dinero de los bonos que se entregaban a la población más pobre. Estos viajes fueron, sin duda, una de las causas del incremento de contagios en muchas comunidades.

La otra dimensión que ha quedado expuesta en esta pandemia, con toda su precariedad, es la de la educación. La respuesta relativamente rápida del Ministerio de Educación para plantear el programa «Aprendo en casa» no fue la mejor ni la más adecuada para los pueblos indígenas de la Amazonía. La mayoría de las comunidades no cuentan con señal de televisión ni de telefonía celular, conexión a internet o incluso energía eléctrica. En el mejor de los casos disponen de algún pequeño motor electrógeno que consume mucho combustible y que apenas es utilizado para alguna reunión o fiesta comunal y para cargar celulares, que, sin conectividad, muchas veces solo son utilizados como linternas, cámaras de fotos, para escuchar música o ver videos ya descargados. Y fuera de estos problemas de conectividad, los contenidos de los programas no son apropiados para los contextos rurales o para comunidades bilingües.

Los problemas sanitarios y el acceso a los servicios de educación no son los únicos que han afectado de forma directa la vida de la población indígena. A raíz de las medidas de aislamiento introducidas a nivel nacional, numerosas comunidades tuvieron que enfrentar el reto del acceso a los alimentos. Estas condiciones, junto a la pérdida de sus medios de vida basados en la agricultura y la pesca, o a la pérdida de

sus trabajos en las ciudades, han afectado sobre todo a niños, ancianos y a la población más vulnerable.

Frente a una emergencia que ha evidenciado la débil preparación y la escasa capacidad de respuesta de los servicios de salud oficiales, los pueblos indígenas han buscado sus propias soluciones, protagonizando de forma temprana numerosas iniciativas. Rápidamente activaron sus memorias respecto a las epidemias del pasado y recurrieron a medidas que sus abuelas y abuelos ya habían utilizado en ocasiones anteriores, como las prácticas de aislamiento y la protección de sus territorios, así como medidas preventivas o terapéuticas basadas en sus conocimientos médicos tradicionales. Entre las iniciativas más exitosas y conocidas estuvo la propuesta por un grupo de jóvenes shipibo-konibo que organizaron el llamado «Comando Matico» para atender las necesidades de acceso de plantas y medicinas tradicionales de sus paisanos.

3

Un Estado «ciego», «sordo» y precario

La relación histórica establecida entre el Estado y la sociedad nacional con las sociedades indígenas de la Amazonía, ha estado marcada —y lo sigue estando en gran medida— por una actitud negativa. Esta actitud podría calificarse de «exclusión», en tanto las élites sociales, económicas y políticas han mantenido al margen a la población indígena. Pero también podría calificarse de falta de reconocimiento; o para utilizar una imagen vinculada a la vida cotidiana, una suerte de «ceguera». Evidentemente, se trata de una ceguera selectiva, es decir, se «ve» a ciertas personas o grupos sociales y se invisibiliza a otros, como si estos no existieran; o se les ve de manera distorsionada, no como en realidad son. Para entender esta ceguera histórica resulta necesario preguntar cómo el Estado peruano o la sociedad nacional republicana han visto a la región amazónica. La respuesta más clara y obvia es que la mirada sobre la región no se ha centrado en la gente, sino en las particularidades y potencialidades de su paisaje y sus recursos naturales.

3.1. Una ceguera persistente

Esta mirada distorsionada sobre la Amazonía y su gente no comienza con la República. El Estado Inca y la sociedad incaica

tuvieron dificultades para entender la región amazónica. No pudieron conquistar a los pueblos que allí habitaban, en gran medida por desconocer esta región, tal como se puede apreciar en los relatos de distintos cronistas como Sarmiento de Gamboa, Garcilaso de la Vega o Guamán Poma de Ayala. Este último, en sus dibujos, muestra los prejuicios de su época y su sociedad respecto a los pueblos amazónicos al representarlos como salvajes, desnudos o emplumados, rodeados de árboles, monos y loros. Imágenes similares se encuentran en los dibujos y grabados de *qeros* o vasos ceremoniales. La insistencia en los monos o loros, por ejemplo, pone en evidencia la mirada etnocéntrica y distorsionada de los andinos, pues para las sociedades amazónicas son mucho más importantes —además del jaguar, que sí aparece en estas imágenes andinas— la boa, la sachavaca (tapir) o el águila como animales de fuerte poder simbólico.

Esta manera de representar el salvajismo amazónico, fusionando a las personas con la naturaleza circundante, ha permanecido hasta el siglo XXI. Hace pocos años, en 2008, la Comisión de Promoción del Perú para la Exportación y el Turismo (PROMPERÚ) utilizó un video de propaganda que presentaba a un hombre con el torso desnudo, que llegaba en una canoa a una isla en un río o lago amazónico. Una vez en la isla, este hombre emitía unos ruidos como de animal salvaje: un animal humano que se confundía con el paisaje. Esta imagen, junto con la caracterizaron de los indígenas amazónicos como fieros, belicosos y crueles han sido muy perjudiciales. Según Blas Valera, por ejemplo, «los que viven en los Antis comen carne humana, son más fieros que tigres, no tienen dios ni ley, ni saben qué cosa es virtud» (citado por Garcilaso de la Vega, 1991, p. 32).

En los primeros años de experiencia colonial, los prejuicios frente a los amazónicos continuaron. Los primeros

conquistadores creyeron ver en la región amazónica gente con cabeza de perro, gente sin cabeza y con el rostro en el torso, pigmeos, o las temibles mujeres amazonas, quienes dejaron, como herencia, su nombre para esta región. Sin embargo, estos seres fantásticos nunca existieron. Pero la expresión más contundente de esta ceguera fue la búsqueda de El Dorado —o de otros reinos fabulosos como El Paititi, el País de la Canela o el Reino de Enim—; no solo por su fracaso radical, sino porque evidencia una mirada selectiva, según la cual solo se ven ciertas riquezas, pero no a la gente que allí habita. Este desencuentro queda bellamente expresado en las imágenes del cineasta alemán Werner Herzog que grafican la absurda actitud de su personaje Lope de Aguirre, quien reclama para sí el dominio de todas las tierras que se extienden en el horizonte, pero que, sin embargo, él mismo no puede pisar con sus propios pies. Los europeos no buscaban el encuentro con otras personas o culturas para enriquecerse como seres humanos, la riqueza estaba relacionada con la posesión y control de los recursos naturales, tal como sucede hoy en día.

La época republicana no marca una ruptura con esta visión. Por el contrario, desde inicios del siglo XIX, la región amazónica es percibida como un territorio a ser explotado. Para las élites políticas y económicas, la Amazonía era un territorio desaprovechado por los indígenas que la habitaban. La percepción generalizada era, pues, la de tierras inmensas y ricas a las cuales no se les sacaba el debido provecho y, por lo tanto, debían ser entregadas a los colonos; es decir, a gente que sí pudiera hacerlo.

Hacia fines del siglo XIX, se seguía priorizando al territorio sobre la gente. Cuando se promulga la Ley Orgánica de Terrenos de Montaña en 1898 —la primera ley peruana de carácter general para regular la propiedad de las tierras amazónicas—,

no se menciona en absoluto la existencia de la población indígena. Esta sistemática negación de la existencia de los pueblos indígenas ha llevado, en palabras del antropólogo Richard Ch. Smith (1983), a la construcción del mito del «gran vacío amazónico»: una tierra disponible para que cualquiera haga en ella lo que quiera. Tal actitud ha fundamentado la política de los gobiernos en doscientos años de República; por ejemplo, la política de «hombres sin tierra para tierras sin hombres» de Belaunde, o también la política del «perro del hortelano» de Alan García.

Este mito también ha fundamentado, durante mucho tiempo, la negación de la existencia de pueblos en situación de aislamiento. Uno de los casos más notorios, por escandaloso, fue el protagonizado por el presidente de PERUPETRO, quien afirmó en 2007 que los pueblos en aislamiento no existían; pocas semanas después, los titulares de los diarios del mundo entero mostraban fotos tomadas desde el aire a uno de estos grupos indígenas, desmintiendo con pruebas irrefutables a este funcionario, quien promovía la presencia de empresas de hidrocarburos en estos territorios. La existencia de estas contundentes evidencias revela con claridad los orígenes ideológicos de esta visión distorsionada y a quienes tienen interés en utilizarla para sus propios fines, como el entonces presidente García (2007), quien sostenía, en su famoso texto sobre «el perro del hortelano», que los indígenas en aislamiento eran «un invento de antropólogos y oenegés ambientalistas».

Estos casos demuestran cómo no se ve ni se comprende a las comunidades amazónicas. La ceguera, pues, ha sido parte consustancial de la relación entre el Estado o la sociedad nacional y los pueblos indígenas de la Amazonía. En respuesta a esta ceguera, la acción política indígena se centra en buscar el reconocimiento; es decir, lograr que, efectivamente, se les vea y

se les escuche. De ahí que recién hace pocos años, la cobertura mediática de las movilizaciones indígenas de los años 2008 y 2009 que terminaron con los trágicos sucesos conocidos como «el Baguazo», permitió a la mayoría de la sociedad peruana ver, por primera vez, con otros ojos, esta región del país y a su gente.

3.2. Invisibilidad y reconocimiento

Manuel Scorza supo expresar de manera genial esta relación entre la ceguera y, su contraparte, la invisibilidad, en su maravillosa novela *Garabombo, el invisible*. Un campesino andino, Fermín Espinoza (alias Garabombo), cree que le han hecho «daño» y se ha vuelto invisible para todos aquellos que no son campesinos como él. Cuando Garabombo se entera de que Gastón Malpartida, el principal hacendado del lugar, ha intentado seducir a su mujer, decide ir a la ciudad para denunciarlo ante las autoridades; sin embargo, cuando llega al pueblo, nadie le hace caso. Garabombo espera durante dos semanas seguidas en la puerta de la oficina del subprefecto para que lo atiendan, y en ese tiempo nadie le dirige la palabra o contesta a sus preguntas. Incluso, cuando en un momento de descuido Garabombo logra entrar a la oficina del subprefecto y explica su caso, el subprefecto no se inmuta: no levanta los ojos para mirarlo, no dice nada, no reacciona en absoluto. Garabombo concluye, por lo tanto, que se ha vuelto invisible. Desde otra perspectiva, sin embargo, son las autoridades las que se han vuelto ciegas a la realidad que representa Garabombo. El personaje ficticio de Garabombo se convierte entonces en paradigma de un proceso histórico en el cual, tanto el Estado como la sociedad dominante, han negado sus derechos como ciudadanos a ciertos grupos o sectores del país.

Esta relación de ceguera–invisibilidad, predominante en la historia de la Amazonía republicana, atenta contra la creación de una comunidad política de la cual todos los ciudadanos puedan sentirse parte. Como indica la filósofa Hannah Arendt (1958), la vida política de una sociedad supone la visibilidad mutua en la vida pública. Para Arendt, la vida política constituye el espacio en el cual los seres humanos aparecen unos frente a otros para mostrar cada quien su propia originalidad y diversidad; donde resulta necesario ponerse de acuerdo; y donde el lenguaje, el diálogo y la comunicación son elementos fundamentales, aunque no únicos, de esta presentación.

Las personas se muestran a las demás a través de sus propias acciones, puesto que estas expresan quién es alguien: la forma en que se trabaja, en que se construyen amistades, la configuración de los hábitos propios, y, en general, la vida cotidiana, expresan lo que cada persona es y lo que se desea, en un espacio común que es el espacio propiamente «político». Por ello, los actores políticos necesitan «aparecer» en un espacio público para poder ser «reconocidos» como parte de la misma realidad compartida con los otros (el Estado, los otros ciudadanos, etc.). Así, la «visibilidad política» se encuentra estrechamente vinculada al concepto de «espacio público» (o de «lo público», en un sentido más amplio). Para Arendt, la realidad se configura a partir de aquello que aparece en público, de lo que puede ser visto y oído por todos; por ello, «lo público» equivale al mundo mismo, en tanto espacio compartido y común; pero el «mundo» entendido como producto de la creación humana, de todo lo propiamente humano. En otras palabras, el mundo ha sido creado por seres humanos, ahora y en el pasado, y precisamente por ello es un mundo humano.

Pero, además, la visibilidad política requiere del «reconocimiento». Otros filósofos contemporáneos, como Charles

Taylor, Axel Honneth y Nancy Fraser han analizado cómo la lucha por el reconocimiento constituye una demanda fundamental de toda persona, grupo social o pueblo; es más, según Taylor (1993), el reconocimiento no es una actitud de cortesía, sino una necesidad humana vital. Y de acuerdo con Honneth (1996), solo es posible reconocerse como sujeto de derechos si se es reconocido previamente como parte de una comunidad. Sin este reconocimiento social previo, no es posible el reconocimiento por parte del Estado.

El no–reconocimiento de la diferencia y especificidad de diversos grupos sociales o pueblos —como ha sido el caso de los indígenas amazónicos— no solo los ha hecho «invisibles» para el resto de la sociedad peruana, sino que este proceso de invisibilización ha implicado negarles a estos grupos su condición de ciudadanos al interior del Estado peruano. La ausencia de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural ha implicado no solo una serie de prácticas injustas y discriminatorias, sino también la expresión violenta de esta marginación y la lucha de estos grupos —en ocasiones también violenta— por el reconocimiento y por obtener, en su calidad de ciudadanos, los servicios que el Estado debería otorgarles.

En tal sentido, la visibilidad política permite que los grupos o pueblos marginados accedan a la posibilidad de expresar públicamente sus diferencias, sin tener que ser excluidos o discriminados. Por ello hablamos también de «actores políticos», porque estos actúan frente a un público, son vistos y oídos, necesitan «aparecer en público», necesitan ser «visibles» para los demás. Hoy en día, además, los medios de comunicación cumplen un rol político importante en la medida en que posibilitan o determinan la visibilidad o invisibilidad de ciertos actores políticos, ya sean individuos o grupos sociales. En

2008, los medios de comunicación visibilizaron las luchas indígenas amazónicas ante la mayoría del país; sin embargo, unos meses después, en 2009, los grandes medios no visibilizaron de manera oportuna las movilizaciones indígenas que desencadenaron los trágicos sucesos del «Baguazo», pese a que fueron tan masivas e impresionantes como las del año anterior.

3.3. Reconocimiento, visibilidad y escucha

El reconocimiento permite la constitución de una comunidad política en la cual todos y todas pueden participar. Como sugiere Arendt (1958), sin visibilidad no hay acción política y tampoco puede haber reconocimiento. Para expresar esta idea, la filósofa alemana utiliza como metáfora una mesa. Al vivir juntos, los seres humanos comparten un mundo común de cosas, igual que una mesa es compartida por quienes se sientan alrededor de ella, por quienes forman parte de la misma comunidad política. La mesa es el espacio común donde los y las ciudadanas pueden expresar sus intereses. Arendt juega con las palabras «interés» e «*inter-est*»; es decir, lo que está «en medio de», al igual que la mesa. La vida política consiste precisamente en establecer el espacio para negociar los intereses de los distintos grupos sociales, y al mismo tiempo, continuar viviendo juntos y formando parte de una misma comunidad política.

Uno de los problemas políticos más graves, para sociedades como la peruana, radica, precisamente, en que no todos los ciudadanos o ciudadanas pueden sentarse a la misma mesa, sino que hay grupos enteros que son excluidos. Esta exclusión nace, en muchos casos, de la ceguera y la falta de reconocimiento, y queda ilustrada en las expresiones ofensivas del expresidente

Alan García y de muchos compatriotas, quienes creen que los indígenas «no son ciudadanos de primera clase», tal como se pudo constatar durante el proceso electoral de 2021.

Pero el reconocimiento político no puede fundamentarse de forma exclusiva en la visibilidad. El auténtico reconocimiento no pasa solo por la visión. Como nos lo recuerda el filósofo lituano Emmanuel Levinas, reconocemos a los otros no solo por la visión, la imagen o el concepto, sino a partir de un encuentro interpersonal a través de la palabra, es decir, de la escucha de ese otro. Para Levinas, el verdadero conocimiento de los otros supone no solamente curiosidad, sino también simpatía o amor: la otra persona no es un concepto —o un objeto— sino un ser humano. Para Levinas, el conocimiento de la otra persona basado exclusivamente en la visión «reduce al Otro a lo Mismo»; es decir, una relación mediada solo por la vista no lleva necesariamente a conocer a la otra persona, ya que puede devolver la imagen que ya se tiene de esta. Por ello, el auténtico reconocimiento de las sociedades indígenas no solo pasa por hacerlas visibles, sino sobre todo por escucharlas; y, desgraciadamente, no se suele escuchar a los indígenas.

En efecto, después de los trágicos sucesos del «Baguazo», los medios de comunicación mostraban a los indígenas protestando; pero, salvo raras excepciones, no se les entrevistaba, no se les preguntaba directamente qué pensaban, por qué protestaban, qué querían. Por lo general, el Estado o los medios de comunicación buscan a expertos para explicar por qué los indígenas actúan de cierta manera. La mayoría de periodistas, políticos y funcionarios —y de muchas otras personas en nuestra sociedad— desconfía de la palabra del indígena porque «no sabe expresarse bien», pues no es «civilizado»; porque «no va a entender lo que se le quiere preguntar», ya que es

«tonto» o «ignorante»; porque «va a repetir lo que otros le han dicho», ya que es «ingenuo» y «manipulable»; o porque «va a mentir y engañar» ya que es «tramposo» o «inmoral».

A los pueblos indígenas tampoco se les escucha cuando se busca implementar políticas sociales o programas de desarrollo. Vuelve a aparecer aquí la visión del indígena como ignorante y necio, a diferencia del técnico, quien sí sabe lo que se tiene que hacer y, además, cómo hacerlo. Las comunidades indígenas no quieren que el Estado venga a decirles cómo tienen que vivir o qué tienen que hacer. Quieren decidir por sí mismas. El derecho a la autonomía y a la autodeterminación constituyen dos derechos fundamentales de los pueblos indígenas que son reconocidos en el orden internacional, pero a los Estados —así como a muchos peruanos y peruanas— les cuesta aceptar y reconocer.

3.4. Reconocimiento y derecho a la autodeterminación

La autodeterminación es, probablemente, el derecho más importante de todos los que se les reconoce a los pueblos indígenas en la legislación internacional y, sin embargo, también es uno de los más cuestionados, debatidos y posiblemente también, difíciles de entender. La palabra «autodeterminación» no significa que los indígenas se quieran independizar para formar nuevos Estados, como muchos piensan de manera errónea. Este temor a una posible secesión, sin embargo, es infundado y absurdo.

El concepto de autodeterminación se refiere a la gestión o administración de diversos asuntos relacionados con la vida cotidiana de las sociedades indígenas y con su territorio. Los pueblos indígenas tienen el derecho a decidir sobre los asuntos que les afectan. Estos asuntos pueden referirse a diversos aspectos

de su vida, como la educación, la salud, el uso de los recursos naturales, la administración de justicia, etc. En este sentido, la autonomía o autogobierno indígena no tendría por qué entrar en contradicción con la soberanía de los Estados, sino por el contrario, constituiría un espacio de gobierno descentralizado, similar a los gobiernos locales o municipales, con la única diferencia de que, en el caso de las sociedades indígenas, éstas apelarían a su propia cultura y costumbres para tomar sus decisiones.

El derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas incluye también otros aspectos importantes como, por ejemplo, su mirada hacia el futuro. Son los propios indígenas quienes tienen el derecho a determinar cómo quieren vivir, ahora y en el futuro. Al respecto, muchos pueblos y comunidades indígenas cuentan hoy en día con sus propios «planes de vida». Estos planes o proyectos de vida son el resultado de intensas discusiones al interior de las comunidades o de las sociedades indígenas, y equivalen a los planes estratégicos que se diseñan y elaboran en distintas instituciones, o a los planes de gobierno que establecen a nivel de un distrito, una región o un país.

Otro aspecto importante con respecto al derecho a la autodeterminación es contar con autoridades propias. Estas autoridades deben ser elegidas de acuerdo con las costumbres y creencias de cada sociedad indígena. Si un pueblo indígena tiene por costumbre que sus autoridades sean las personas más viejas de la comunidad o si tiene sistemas de representación indirecta, entonces el Estado y la sociedad nacional tienen que aceptarlas. Este principio es válido para todo tipo de decisiones y consultas. Si una sociedad indígena toma sus decisiones por consenso o por voto a mano alzada, estas decisiones tienen que ser respetadas y no se deben imponer procedimientos democráticos modernos, como el voto universal y secreto.

El derecho a la autodeterminación implica además el derecho a la representación política de los pueblos indígenas ante los distintos ámbitos del Estado, a nivel local, regional o nacional. En ese sentido, los Estados tienen la obligación de reconocer legalmente a las organizaciones indígenas representativas; es decir, garantizar los mecanismos de participación, de consulta y de intermediación entre las sociedades indígenas y el Estado.

El derecho a la consulta previa, libre e informada a los pueblos indígenas se funda también en el derecho a la autodeterminación. Las comunidades indígenas quieren ser escuchadas con respeto, ser tomadas en cuenta, con la debida seriedad. Los indígenas —así como también otros sectores en el país— reclaman este tipo de reconocimiento y de autodeterminación. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) establece la «buena fe» como un requisito indispensable para la consulta; por ello, en teoría, no se necesitaría establecer sistemas complejos de consulta. La existencia de una Ley de Consulta corresponde más a las necesidades de los funcionarios estatales que a las de las sociedades indígenas.

3.5. Inclusión, reconocimiento y ciudadanía intercultural

Por otro lado, el derecho a la autonomía y autodeterminación indígena implica, en última instancia, comenzar a pensar de manera distinta el Estado. El ideal de Estado-nación europeo y moderno —un territorio, una lengua, una cultura— nunca llegó a consolidarse en el mundo, salvo en muy pocos y pequeños países, resultando imposible para la mayoría de los Estados debido a la diversidad étnica, lingüística, religiosa o cultural de sus ciudadanos. El desafío radica entonces en imaginar e

ir construyendo un Estado pluricultural; un Estado que reconozca y respete la diversidad de culturas.

El verdadero respeto a la diversidad cultural se expresa en el predominio de una actitud de diálogo intercultural. Las relaciones positivas de interculturalidad suponen una actitud de escucha y de mutuo aprendizaje. Sin esta actitud, el diálogo intercultural resulta siendo un discurso hueco, un monólogo en el que la sociedad dominante trata de convencer a las sociedades subordinadas sobre qué deben hacer y pensar, es decir, una estafa. En efecto, cuando se habla de «inclusión», por lo general se piensa en la «asimilación» o en la «integración» de los indígenas a la sociedad o al Estado. Estas formas de integración suponen obligarles a dejar de ser como son y exigirles que actúen de acuerdo a las maneras que la sociedad dominante establece. No se trata entonces de un auténtico reconocimiento del otro con su diversidad y su propia identidad; sino de ver al otro como «alguien que debe ser como yo», pero, al mismo tiempo, «que es menos que yo»: porque no tiene lo que tengo, o porque no sabe, o no entiende. Desgraciadamente no se ha desterrado todavía en el siglo XXI la actitud de considerar a los indígenas como seres que deben ser «civilizados».

Por el contrario, la «inclusión» que quieren los pueblos indígenas es la de sentarse a la mesa, poder ser parte de la misma comunidad política, sin tener que renunciar a su propia identidad o a sus propios intereses; supone pensar en cómo construir un país en el cual exista una ciudadanía diversa —por su cultura, su identidad étnica, su género, sus creencias políticas o religiosas, su opción sexual, sus capacidades y habilidades— y, por lo tanto, reconocer la necesidad de contar con un Estado distinto, donde se reconozca esta diversidad.

3.6. Temor y desconfianza frente al Estado

En los últimos años, el Estado peruano ha comenzado a implementar una serie de programas sociales en las comunidades nativas, los cuales, en muchos casos, no han sido pensados desde una perspectiva intercultural o no son implementados de manera adecuada a la realidad amazónica. Aunque todavía queda pendiente una evaluación más detallada del impacto de estos proyectos, esta intensificación de la presencia del Estado, junto con la aparición de empresas extractivas, viene generando en muchas comunidades un clima de tensión y estrés, temor y desconfianza.

Con frecuencia, estas tensiones y desconfianza se manifiestan en forma de acusaciones de brujería, las cuales se han incrementado de manera significativa en los últimos años. Esta desconfianza se traduce también en una actitud de temor frente al Estado, al que se percibe como una amenaza. El Estado no les brinda a los pueblos amazónicos una suficiente seguridad jurídica respecto a sus territorios al no reconocer el carácter integral de estos y al ponerlos a disposición de empresas extractivas. Esta actitud, sumadas al maltrato y discriminación sufridas a lo largo del tiempo generan, en muchos casos, la percepción de las acciones del Estado como amenazas directas a su seguridad y supervivencia personal.

Este temor ha llevado a asociar la presencia de empresarios y funcionarios del Estado a seres sobrenaturales que amenazan directamente la vida de los indígenas como, por ejemplo, a los «pishtacos», «pelacaras», «sacaojos», «saca-órganos» o «corta-cabezas»; quienes atacan de manera sorpresiva a las personas, extrayéndoles sustancias vitales, enfermándolas y, eventualmente, matándolas. Todos estos monstruos y seres peligrosos tienen un

largo historial en el imaginario indígena, pero en los últimos años se les asocia de manera muy explícita con la intensificación de la presencia del Estado y de las empresas extractivas.

Desde la perspectiva de las sociedades indígenas, la relación con el Estado ha estado llena de ambigüedades y contradicciones, en tanto el Estado debe proveerles de bienes y servicios, además de garantizar el cumplimiento de sus derechos como ciudadanos y como indígenas. A fines de los años sesenta e inicios de los setenta, cuando se comenzaron a crear las federaciones u organizaciones indígenas, el Estado cumplió un rol activo. Sin embargo, fue precisamente en esta época cuando empiezan a surgir las ambigüedades, pues las sociedades indígenas se veían forzadas a utilizar un lenguaje, unas formas de lucha y organización política que no correspondían a sus propias tradiciones culturales, sino que eran planteadas e impuestas por el mismo Estado. Así, el Estado podía ser un aliado, pero también podía ser visto como un enemigo o «patrón» con el que se tiene que negociar o contra quien hay que luchar en defensa de los territorios, recursos, servicios, etc.

A partir de la década de los ochenta, la relación se hace más compleja en cuanto los propios indígenas comienzan a tener la posibilidad de acceder a cargos de gobierno y convertirse en autoridades municipales o regionales a través de los procesos electorales. En las últimas décadas también se ha incrementado el número de funcionarios indígenas contratados en distintas oficinas del Estado, sin contar a las y los profesionales en los sectores de educación y salud, como los profesores y profesoras de escuela y el personal técnico-sanitario, quienes son también funcionarios estatales.

En este contexto aparecen nuevas contradicciones y ambigüedades, pues a los funcionarios indígenas, por su origen,

se les exige apoyar las demandas del movimiento indígena, pero también tienen la obligación de defender los intereses del propio Estado; lo que, eventualmente, de manera consciente o inconsciente, los lleva a defender los intereses de los grupos de poder que controlan el Estado. Esta situación les genera mucha incomodidad, y por ello señalan con frecuencia que se encuentran «entre la espada y la pared».

En la actualidad sigue siendo importante la expectativa, por parte de la población indígena, de acceder a ciertos bienes, servicios y/o dinero que el Estado puede brindar. Sin embargo, en muchos sectores también se ha acentuado la percepción del Estado como una amenaza, debido a su creciente presencia en las comunidades indígenas como facilitador y aliado de las grandes empresas extractivas, principalmente petroleras; a partir de la implementación de los nuevos programas sociales de compensación condicionada; o a partir de los procesos de vacunación, incluyendo el más reciente proceso de vacunación contra la COVID-19.

Existen numerosos relatos al respecto, que incluyen también a autoridades de alto nivel, como al mismo presidente de la República. En las comunidades asháninkas ubicadas en el río Ene, por ejemplo, muchas personas consideran a Alan García como «dueño» o espíritu protector de Sendero Luminoso, así como de las empresas petroleras o hidroeléctricas que han puesto en riesgo el territorio y la supervivencia del pueblo asháninka. Para estas comunidades, los senderistas no son gente, son monstruos o *kamari* y, por tanto, su dueño o guardián también viene a ser un *kamari* muy poderoso. En estas comunidades se dice que tiene que haber «alguien quien los protege, alguien que permite que estas amenazas a nuestras vidas existan», y este «dueño» fuerte y peligroso no sería otro que el expresidente García. Tal asociación no es gratuita, pues a pesar de haber culminado su gobierno

o incluso de haber fallecido, Alan García sigue siendo recordado por sus expresiones racistas y discriminadoras hacia los pueblos amazónicos, así como por la represión policial durante el «Baguazo». En un reportaje televisivo, pocos días después de este trágico evento, una mujer awajún interpelaba directamente al entonces presidente García de la siguiente manera: «Tú eres el culpable porque nos estás exterminando. Nos estás matando. Nos estás vendiendo. Tú eres el terrorista».

Aunque han transcurrido varios años desde los sucesos ocurridos en Bagua, el miedo y la desconfianza permanecen en la mayoría de comunidades awajún y wampís. Allí la gente se sigue preguntando: «*¿Por qué nuestro gobierno nos atacó?* ¿Acaso somos enemigos?». Para los awajún y wampís resulta difícil entender cómo las fuerzas del orden pudieron haberlos traicionado, después de haber luchado codo a codo junto a ellas durante el conflicto fronterizo de El Cenepa, contra el vecino país de Ecuador. Al mismo tiempo, sienten que el Estado quiere vengar a los policías que fueron muertos por los awajún en el «Baguazo». Es frecuente escuchar en las comunidades que el Estado busca matarlos a través de los alimentos que reciben en algunos de los programas sociales como Qali Warma o por medio de las inyecciones de vacunación y anticonceptivas que les colocan en las postas y centros de salud.

Desde luego, Alan García no es la *únic*a autoridad que ha sido asociada con seres peligrosos. En algunas comunidades yánesha de la Selva Central, también el presidente Ollanta Humala fue identificado con los pishtacos, luego de promover la donación de órganos en uno de sus mensajes presidenciales:

> Hemos escuchado, yo mismo he escuchado en el mensaje presidencial [que el presidente Humala] dijo que, a partir del 2015 va a ser, ya

> prácticamente, va a haber donación de órganos [...] Pero yo me imagino, ¿de dónde sale? ¿Va a haber un banco de órganos? No se imagina quién va a dar prácticamente no se reporta ¿quién va a dar? [...] Son personas humildes o cualquiera persona. Yo me quedo un poquito en la mente que debe haber alguien que trabaja clandestinamente, por lo bajo, que "transporta órganos (Rodríguez, 2015).

La amenaza proveniente del Estado también se asocia a la figura del anticristo o al número 666, el número de la bestia, según el libro de Apocalipsis. Esta referencia al anticristo establece una separación entre buenos y malos. Las personas marcadas con la señal del 666 están vinculadas con el mal y el anticristo, y no van a poder acceder al cielo después de morir o van a estar limitadas en el ejercicio de su libertad individual. Hay que precisar que estas creencias, provenientes de la tradición judeo-cristiana, no deben confundirse con aquellas presentes en diversas sociedades amazónicas en las que se explica cómo los difuntos viajan a otros mundos paralelos que existen en el cielo.

La forma de marcar a las personas puede variar. En algunos casos es a través de un sello o a través de los códigos de barras; por ello, en muchas comunidades rechazan los productos que tienen estas marcas. Pero también el anticristo actúa a través de la inscripción de los nombres en una lista oficial, por ejemplo, para obtener el Documento Nacional de Identidad (DNI) o para ser beneficiario de algún programa social. En algunos casos se ha denunciado que se ha colocado un chip a los documentos de identidad de jóvenes becarios del programa Beca 18. Al estar asociado al anticristo, este chip llevaría a estos jóvenes a fracasar en sus estudios, y por ello varios han rechazado la beca otorgada por el Estado.

La proliferación de estas creencias en el anticristo se ha querido explicar como una iniciativa de los pastores

evangélicos. En otros casos se ha señalado que las personas que no se benefician de los programas sociales serían los autores intelectuales de estas creencias debido a su envidia. Sin embargo, la difusión de este tipo de creencias y su reaparición en contextos contemporáneos no puede explicarse de manera tan mecánica. Las referencias a la «bestia» y al 666 pueden, más bien, asociarse a la proliferación de los seres peligrosos mencionados anteriormente, al incremento de las acusaciones de brujería y a otros conflictos y tensiones al interior de las comunidades indígenas que trascienden las rivalidades tradicionales entre grupos familiares.

En general, en los últimos años se puede apreciar una creciente tensión en las comunidades indígenas. Este clima de tensiones se debe a la presencia más frecuente de funcionarios del Estado moderno y de agentes foráneos —empresas extractivas, narcotraficantes, mineros o madereros ilegales—, así como a los cambios socioculturales producidos por la expansión de la escolaridad, los procesos de migración y urbanización, y sobre todo por la creciente monetización y la presencia más agresiva de la economía de mercado.

3.7. Las elecciones y la incorporación de autoridades indígenas al Estado

La participación electoral indígena es relativamente reciente en el Perú. Los indígenas amazónicos participaron por primera vez, como electores y candidatos, en las elecciones municipales de 1980, luego de aprobarse el derecho al voto de los analfabetos en la Constitución de 1979. Y aunque hubo algunas medidas anteriores para incluir el voto de los indígenas, solo con este cambio constitucional se hizo realidad.

En este primer proceso electoral, en 1980, fue elegido un solo candidato indígena, Pedro Tomón, como alcalde del distrito de Río Tambo, en la provincia de Satipo, Junín. Pero, además, se presentaron diversos problemas en la mayor parte de lugares; ya sea con los padrones o lista de electores, el número de electores que efectivamente pudo ejercer su derecho al voto, o el alto número de votos blancos y viciados. Por ejemplo, en el distrito de El Cenepa con una mayoría de población awajún, solo hubo 134 votos para los candidatos, mientras que hubo 468 votos en blanco y 690 votos nulos. En general, en esta contienda electoral muy pocos indígenas llegaron a votar ya que la mayoría no tenía todavía la libreta electoral —el documento formal necesario para ejercer su derecho al voto—, debido a la demora en la implementación de las nuevas medidas propuestas por la nueva Constitución. Por ello, recién se puede hablar de participación política electoral en la Amazonía indígena desde 1983, o incluso desde 1986, cuando se hizo más masivo el acceso por parte de los adultos indígenas a estos documentos.

Entre 1980 y 2018 se han celebrado doce procesos electorales para elegir a las autoridades de los gobiernos locales, tanto distritales como provinciales. En este periodo han ejercido el cargo de alcalde distrital o provincial unos 120 líderes indígenas en la Amazonía peruana. Este número incluye tanto a quienes fueron elegidos directamente, como a quienes reemplazaron a los alcaldes vacados en procesos de revocatoria. Sin embargo, solo dos mujeres indígenas han llegado a ser alcaldesas: una de ellas fue elegida en dos ocasiones seguidas, mientras que la otra asumió la alcaldía luego de la revocatoria del alcalde electo. En el caso de los gobiernos regionales, los indígenas amazónicos han participado desde el primer momento del proceso de regionalización, a fines de la década de 1980; sin embargo, a diferencia

de lo ocurrido en los gobiernos municipales, a nivel regional no se ha elegido a ningún indígena como presidente o gobernador regional, aunque sí a diversos consejeros y asambleístas.

El número de alcaldes indígenas electos podría parecer alto a primera vista; pero, en realidad, el promedio de alcaldes elegidos en cada proceso electoral varía entre ocho y doce, lo cual constituye un número muy bajo de autoridades indígenas si se considera que hay unos 25 distritos en la Amazonía peruana donde las personas indígenas constituyen la mayoría de la población. En el caso de las municipalidades provinciales, el contraste es aún mayor, pues solamente se ha elegido alcaldes indígenas en cuatro provincias; y en solo una de ellas, la provincia de Condorcanqui (Amazonas), se ha elegido a varios alcaldes, mientras que en el resto solo han logrado hacerlo en una o dos ocasiones.

Sigue siendo enorme la distancia entre los partidos políticos y las comunidades indígenas amazónicas. En casi cuarenta años de participación electoral, los partidos o movimientos políticos nacionales no han tenido mucho éxito en convocar a los indígenas amazónicos y, a su vez, estos últimos no se sienten representados por los partidos nacionales.

Las razones para este desencuentro son muchas y muy complejas. Algunas se remontan a la extensa historia de discriminación y subordinación de la población indígena por parte de las élites criollas o mestizas. Suponen también dimensiones culturales y maneras de entender la política y la participación que no se condicen con las formas democráticas occidentales y modernas. Sin embargo, la razón principal de esta distancia reside en que los partidos políticos no tienen interés en defender las demandas y los derechos indígenas. En su mayoría, se trata de partidos limeño–céntricos o urbano–céntricos, cuya vida partidaria se limita, en la práctica, al ámbito de las

grandes ciudades. En las regiones rurales del país, estos partidos políticos solo aparecen en el contexto de los procesos electorales. Por ello, cualquier intento por explicar la participación política indígena, o sus preferencias electorales, a partir del análisis de los votos que obtienen los partidos políticos en un proceso electoral resultará siempre superficial y limitado. Este error —común en analistas políticos o periodistas acostumbrados a la vida política partidaria urbana y mestiza— no toma en consideración los factores culturales e históricos que predeterminan e influencian la vida política indígena.

La falta de interés por las demandas y derechos indígenas se percibe con mayor claridad en el caso de las elecciones presidenciales. Así, por ejemplo, en el proceso electoral de 2006, ningún partido nacional incluyó en su plan de gobierno propuestas concretas vinculadas a las demandas o a los derechos indígenas. En algunos casos se incluyeron frases declarativas en favor de la diversidad cultural del país, que no son más que eslóganes y clichés sin real contenido político programático. Esta situación mejoró algo en las elecciones subsiguientes, pero ha seguido predominando una falta de interés en las demandas indígenas, así como un gran desconocimiento sobre la realidad de la Amazonía.

Durante las elecciones de 2016 –por primera vez en la historia del país–, se presentó como candidato presidencial un líder indígena amazónico: Miguel Hilario, del pueblo shipibo-konibo, quien postuló con el partido Progresando Perú. Sin embargo, a pesar de contar con un candidato indígena, este partido no presentó una plataforma política construida a partir de las demandas indígenas; por el contrario, se limitó a repetir los mismos planteamientos de los partidos hegemónicos.

Esta falta de interés por las demandas indígenas también se percibe en las elecciones locales, sean distritales o

provinciales. Al revisar la historia electoral, resulta claro que solo después de extender el voto a la población analfabeta, hacia 1982 aproximadamente, algunos partidos políticos nacionales como Acción Popular (AP) o el Partido Popular Cristiano (PPC), comenzaron a visitar las comunidades nativas por primera vez en busca de votos. Sin embargo, se trataba de un acercamiento interesado, donde primaba la búsqueda de apoyo electoral y no la incorporación de candidatos o de demandas indígenas en las plataformas políticas de sus partidos.

El resultado de la distancia política e ideológica entre los partidos políticos y las comunidades indígenas se puede percibir en los resultados electorales. Así, por ejemplo, entre 1980 y 2018 hubo 46 alcaldes indígenas elegidos como candidatos por partidos políticos nacionales, que constituyen el 38.3% del total de alcaldes elegidos (tanto distritales como provinciales) en ese periodo, mientras que 74 alcaldes (el 61.6%) fueron candidatos por movimientos políticos regionales; entre éstos, 22 alcaldes (18.3%) participaron en listas de movimientos locales o regionales explícitamente indígenas. En general, la participación en los partidos políticos nacionales se concentra en determinadas coyunturas, y, generalmente, corresponde a alianzas específicas que establecen los candidatos indígenas de una región o provincia con estos partidos. Además, se trata de partidos políticos que en dichas coyunturas podrían tener un efecto de «arrastre», debido a la posición de sus líderes nacionales.

En general, los indígenas amazónicos desean participar en las elecciones con sus propios candidatos y su propio partido político. Desde 1990, los candidatos indígenas vinculados a las organizaciones indígenas se presentaron a los procesos electorales con el Movimiento Indígena de la Amazonía Peruana (MIAP), partido vinculado a AIDESEP, la principal organización

indígena de la Amazonía peruana de nivel nacional. Sin embargo, a partir de 2002, las modificaciones a las leyes electorales y particularmente a la Ley de Partidos Políticos han dificultado la inscripción de listas independientes. Y aunque el MIAP siguió existiendo por algunos años más, estos cambios condujeron finalmente a su desaparición. El impacto de esta crisis llevó, a su vez, a que la mayoría de organizaciones indígenas busquen establecer alianzas con movimientos regionales, tal como se ha podido percibir en los últimos procesos electorales.

Otro de los problemas que enfrentan los pueblos amazónicos para la elección de candidatos indígenas como alcaldes, gobernadores o consejeros regionales reside en las contradicciones del sistema existente de cuotas, una política de acción afirmativa que termina siendo mayoritariamente negativa. La Ley de Elecciones Municipales de 2002 estableció en el país un sistema de cuotas, según el cual, en regiones donde existe población indígena, por lo menos el 15 % de candidatos en las listas electorales deben ser indígenas. Esta medida ha tenido, en general, un impacto negativo. A pesar de las críticas e incluso de las consultas realizadas por las autoridades del Jurado Nacional de Elecciones (JNE) a representantes indígenas y expertos, esta ley se ha seguido aplicando en los procesos electorales hasta la fecha.

El sistema de cuotas presenta varios problemas. En primer lugar, existen serias dificultades para determinar quiénes son candidatos indígenas. La información alcanzada por los partidos o movimientos políticos al Jurado Nacional de Elecciones (JNE) o a la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE) no siempre contiene información suficiente o ésta no es del todo clara. En algunos casos, incluso, el hecho de identificar a una persona como «indígena» —o que ella se autodefina como tal— puede ser motivo de discriminación durante el proceso electoral y, por ello,

muchas personas siguen evitando expresar su identidad étnica o cultural por temor al desprecio y al maltrato.

Un segundo problema con el sistema de cuotas radica en la arbitrariedad con la que el Jurado Nacional de Elecciones (JNE) o los Jurados Electorales Especiales (JEE) determinan la aplicación de la norma. Al no existir, por parte del JNE, una política clara al respecto, en cada proceso electoral, se aplica en provincias distintas. Lo más adecuado sería que se aplique a todas las provincias con población indígena, tanto en el caso de la elección de regidores provinciales —como ocurre en la actualidad—, como también para la de consejeros regionales.

El sistema de cuotas ha producido también el llamado «efecto relleno», por el cual se coloca a los candidatos indígenas en los últimos puestos de las listas electorales. En muchos casos, además, ha generado algo aún más perverso: la asignación de una persona que cubra todas las cuotas requeridas, poniendo en el último lugar de la lista a una mujer indígena joven. De esta manera, los partidos o movimientos políticos satisfacen los requerimientos exigidos por las cuotas de género, juventud e indígena; pero al mismo tiempo, asegurándose que las cuotas no sean efectivas. Al estar estas candidatas en el último lugar de la lista, las posibilidades reales de que salgan elegidas son muy remotas, pues el sistema de cifra repartidora debe garantizar un porcentaje de escaños a las listas de oposición.

Otra perversión de la ley de cuotas consiste en la fragmentación del movimiento indígena. Antes de la existencia de las cuotas, la mayoría de partidos políticos no incluía en sus listas a candidatos indígenas. Las pocas agrupaciones que lo hacían sí tenían un interés real en contar con candidatos indígenas: sea porque se trataba de listas organizadas por los propios indígenas o porque incluían como propias las demandas indígenas.

Sin embargo, con el sistema de cuotas, todos los partidos tienen la obligación de contar con candidatos indígenas, lo que hace que los electores indígenas repartan sus votos entre sus conocidos con la esperanza de que alguno salga elegido, sin tomar en consideración los lugares que ocupan, la cifra repartidora o los planes de gobierno o ideología del partido por el que votan.

Finalmente, más allá de la correcta implementación del sistema, esta ley no garantiza la elección de candidatos indígenas, pues se aplica a las listas de candidatos y no asegura un número mínimo de autoridades elegidas. Si realmente se quisiera implementar medidas efectivas de acción afirmativa, se tendría que fijar un número fijo de escaños reservados para regidores, consejeros o congresistas elegidos, ya sean mujeres, jóvenes o indígenas como ocurre en otros países que han implementado sistemas similares para reducir inequidades en la representación política. Resulta urgente revisar esta legislación para promover medidas que efectivamente logren favorecer una mejor participación y representación indígena en el proceso electoral.

3.8. Una institucionalidad precaria para los pueblos originarios

A diferencia de otros países vecinos o de América Latina, el Perú no se ha caracterizado por haber tenido instituciones sólidas que definan y promuevan políticas de Estado para las sociedades indígenas. Durante varias décadas funcionó el Instituto Indigenista Peruano, que fue creado en 1946 como parte de los acuerdos del Congreso Indigenista Interamericano realizado en la ciudad mexicana de Pátzcuaro. Este instituto mantuvo siempre un perfil bajo: realizaba pequeños eventos,

promovía algunas investigaciones y publicaba la revista *Perú Indígena*, pero nunca logró consolidarse como una instancia de formulación de políticas públicas.

Luego del autogolpe del 5 de abril de 1992, el presidente Fujimori disolvió el Instituto Indigenista Peruano y también la Dirección General de Educación Bilingüe (DIGEBIL) del Ministerio de Educación, creada pocos antes, en 1989. Sin embargo, la presión internacional, así como el cuestionamiento de las prácticas dictatoriales de su gobierno, hicieron que Fujimori tuviera que crear una nueva oficina para abordar esta problemática. Particularmente importante fue la presión recibida por las Naciones Unidas, que habían declarado el año 1993 como Año Internacional de los Pueblos Indígenas, y a partir de 1994 una década para promover los derechos de estos pueblos. Así, el gobierno de Fujimori se vio obligado a crear en 1998 la Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas (SETAI), adscrita al Ministerio para la Promoción de la Mujer y los Derechos Humanos (PROMUDEH). Sin embargo, esta oficina tampoco tenía la facultad para diseñar políticas públicas; solo podía colaborar en la aplicación de políticas sociales en el caso de las comunidades indígenas.

En el año 2002, durante el gobierno de Alejandro Toledo, se discute con más fuerza la necesidad de contar con una institución de mayor jerarquía y alcance, creándose la Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (CONAPA), pensada como una instancia de concertación y canalización de demandas de las sociedades indígenas. Sin embargo, debido a las limitaciones institucionales, el excesivo protagonismo de la primera dama, Eliane Karp, y las críticas de las propias organizaciones indígenas, el presidente Toledo desactiva la CONAPA y la reemplaza, el 2005, por el Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos

y Afroperuano (INDEPA), con mayor autonomía que las oficinas precedentes —aunque dependiente de la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM)— y en cuyo consejo directivo se incluía, por primera vez, a representantes indígenas. Desgraciadamente, el INDEPA tampoco pudo cumplir el rol de ente estatal encargado del diseño y planificación de políticas para los pueblos indígenas. Dos años después, el presidente García disolvió el INDEPA. Sin embargo, ante la presión internacional y de las organizaciones indígenas, volvió a crearlo, pero manteniéndolo prácticamente inoperativo ya que sus oficinas eran trasladadas, año tras año, de un ministerio a otro. Finalmente, en 2010, terminó siendo absorbido por el Viceministerio de Interculturalidad, en el recién creado Ministerio de Cultura, nuevo ente rector para las políticas indígenas en el país.

En los años siguientes, pese a la falta de un presupuesto adecuado y a su debilidad frente a otros sectores del Estado, este Viceministerio ha tratado de ponerse al día con respecto a las tareas que dejaron pendientes los gobiernos anteriores, sobre todo, el de Alan García. Los logros obtenidos, sin embargo, siguen siendo escasos, debido a la magnitud de la agenda pendiente. En relación a las políticas para los pueblos indígenas, los cambios en las prioridades de cada gobierno o de las autoridades del sector han supuesto tanto avances como retrocesos.

Así, por ejemplo, en el año 2012, el Viceministerio de Interculturalidad promovió la creación del Grupo de Trabajo sobre Institucionalidad Pública en materia de Pueblos Indígenas u Originarios para analizar y formular propuestas en materia de políticas públicas indígenas, sin lograr avances significativos. Un par de años después, en noviembre de 2014, el Ministerio de Cultura creó el Grupo de Trabajo de Políticas Indígenas (GTPI) por medio de la Resolución Ministerial 403-2014-MC. A

diferencia del anterior, este nuevo grupo de trabajo, que comenzó a reunirse de manera periódica a inicios de 2015, es de carácter permanente y cuenta con la participación de siete organizaciones indígenas a nivel nacional. Aunque tampoco ha logrado resultados impactantes, sí produjo algunos pequeños avances; como, por ejemplo, la creación en abril de 2016, del Grupo de Trabajo para el Fortalecimiento de la Participación Política Indígena, creado por el Jurado Nacional de Elecciones, a partir de la Resolución 085-A-2016-P/JNE), que incluye también la participación de las organizaciones indígenas.

Sin embargo, como ocurrió con experiencias similares previas —la Mesa de Diálogo y Cooperación, creada por la Comisión Especial Multisectorial para las Comunidades Nativas en 2001, durante el gobierno transitorio del presidente Paniagua, o las mesas de diálogo establecidas en 2009, después de la tragedia del Baguazo—, estas se caracterizan por su fragilidad, pues dependen de la variable voluntad política de cada gobierno o de cada ministro, y terminan desapareciendo en una siguiente gestión. De ahí que hasta la fecha ha sido imposible establecer un nuevo marco jurídico para los pueblos amazónicos, en conformidad con la legislación internacional en materia indígena, principalmente respecto al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el cual goza de rango constitucional para el Estado peruano. Esta tarea pendiente ha sido demandada de forma sistemática en la última década por algunas de las principales organizaciones indígenas, como AIDESEP, aunque sin éxito.

En los últimos años, se pueden apreciar pequeños avances en materia de políticas específicas para los pueblos indígenas o políticas «interculturales» en las áreas de educación, salud, administración de justicia, entre otras. Muchos gobiernos locales

y regionales han implementado oficinas de asuntos indígenas, pero con escasos recursos económicos y facultades de acción muy limitadas. Mientras tanto, sigue predominando la implementación de políticas que facilitan la explotación de los recursos de las comunidades, criminalizan la protesta y la movilización indígena y, sobre todo, ignoran la diversidad cultural, tal como se puede apreciar en el proceso de implementación de algunos programas sociales de compensación condicionada o en la respuesta del Estado frente a la pandemia de la COVID-19.

4

La situación actual de los pueblos indígenas y sus demandas

Las sociedades indígenas amazónicas, como sucede con otras sociedades en el mundo, van transformándose a lo largo del tiempo. En las últimas décadas, los pueblos amazónicos vienen enfrentando nuevos desafíos y van expresando nuevas demandas; sin embargo, el vínculo con el territorio, el respeto, la autonomía y la autodeterminación, siguen ocupando un lugar primordial en sus vidas y en sus luchas.

4.1. La demanda por los territorios indígenas

El derecho a las tierras o al territorio propio constituye el derecho más importante de los pueblos indígenas en todas partes del mundo. Para la mayoría de sociedades indígenas, la posibilidad misma de existir como pueblos depende de su vínculo con su propio territorio. Tal como indicaba AIDESEP hace algunos años en su página web: «el territorio es nuestro embrión que dio origen a la existencia de nuestros pueblos con culturas e identidad propias. Si no tenemos territorio, somos un pueblo indígena sin vida y, por tanto, estamos sentenciados a ser exterminados».

Sin embargo, el Perú es el único país amazónico que no reconoce formalmente ni a los pueblos ni a los territorios indígenas, sino solo a las comunidades nativas locales y sus respectivas tierras. El Estado peruano se resiste a reconocer las categorías de «pueblo indígena» y «territorio», aunque el término «pueblo indígena» es la categoría oficial aceptada en la legislación internacional vigente, especialmente en el Convenio 169 de la OIT y en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Esta negativa del Estado para reconocer formalmente los territorios de los pueblos indígenas se debe, en gran medida, a la resistencia por parte de abogados y operadores jurídicos, quienes asocian las ideas de «territorio», «pueblo», «nación» o «nacionalidad» con procesos de independencia política o de constitución de Estados independientes. Esta conexión automática se establece desde los primeros años de formación en las Facultades de Derecho y está muy enraizada en la mentalidad de la mayoría de profesionales del derecho. En general, se presupone que, al asignar un territorio a un pueblo indígena, el Estado-nación podría perder su control sobre lo que ocurra al interior de dichos territorios. Este mismo temor aparece cuando se discute el derecho indígena a la autonomía y la autodeterminación, tal como es reconocido por el Sistema Internacional de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas.

En el caso peruano, esta tensión existe desde 1974, con la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas. Desde entonces se ha venido discutiendo las consecuencias de la decisión estatal de evitar los términos «pueblo» y «territorio» en favor de los de «comunidad nativa» y «tierras comunales». Uno de los más firmes cuestionamientos a esta ley plantea que la forma jurídica de la «comunidad nativa» no corresponde a la forma

tradicional de organización social y política; por el contrario, termina siendo una medida impuesta para «modernizar» las sociedades indígenas e incorporarlas al mercado sin tomar en consideración los intereses de los propios indígenas o su beneficio.

La constitución de «comunidades nativas» trajo consigo el reconocimiento de «tierras comunales» y no de «territorios étnicos», dividiendo y fragmentando los espacios utilizados tradicionalmente por los pueblos amazónicos. De esta manera el Estado también avaló la pérdida de sus territorios en manos de colonos provenientes de otras regiones del país. Asimismo, el gobierno militar se negó a reconocer los territorios indígenas debido a razones geopolíticas, ya que muchos de estos pueblos habitan en zonas de frontera con países vecinos, y desde la lógica militar, se podrían presentar situaciones de riesgo a la seguridad y unidad del territorio del Estado peruano.

Hoy en día, a pesar de haber sido impuesto desde fuera, el modelo de la «comunidad nativa» ha sido apropiado en gran medida por las sociedades amazónicas peruanas, sin llegar a desaparecer otras maneras más tradicionales de organización espacial, política o social. La idea de «comunidad» coexiste con otras formas indígenas de entender el territorio, el parentesco o el liderazgo político. Pero, además, desde la lógica estatal, la «comunidad nativa» constituye una de las formas posibles de propiedad de la tierra o de producción agraria que pueden existir legalmente en el país, tal como ocurre con una cooperativa agraria o una empresa agrícola. Es decir, no constituye una categoría de adscripción étnica, sino de propiedad territorial, como se puede apreciar, por ejemplo, en los censos agrarios. Por ello, a diferencia del proceso de creación de reservas territoriales para pueblos indígenas en situación de aislamiento, el proceso de titulación de comunidades indígenas no depende

del Ministerio de Cultura —órgano rector en materia de asuntos indígenas del Estado—, sino del Ministerio de Agricultura.

La distinción entre «pueblo indígena» y «comunidad nativa» acarrea consecuencias importantes para el ejercicio efectivo de los derechos indígenas en diversas situaciones; por ejemplo, en relación a su derecho a la consulta previa. La pregunta clave gira en torno a la definición sobre quién o quiénes son sujeto de los derechos indígenas en el Perú: ¿son las «comunidades nativas» o son los «pueblos indígenas»? En diversas ocasiones, funcionarios públicos han pretextado la inexistencia de un reconocimiento formal de los «pueblos indígenas» por parte del Estado peruano para no respetar de manera adecuada los derechos indígenas.

4.2. Los límites del ejercicio de poder por parte de las autoridades municipales indígenas

Desde un inicio, los alcaldes indígenas han enfrentado numerosas dificultades en el ejercicio de su función. Para muchos líderes indígenas, el hecho de convertirse en gobierno supuso muchos cambios en su relación con sus comunidades y con las organizaciones indígenas. Los alcaldes se encuentran en una situación compleja: por un lado, son elegidos para atender las demandas indígenas, pero, por otro, representan al Estado. Esta experiencia es distinta a la de las organizaciones indígenas, que fueron creadas para servir de intermediación entre las sociedades indígenas y el Estado. Pero, cómo proceder cuándo son los propios indígenas quienes cumplen un rol de autoridad en el Estado, por lo menos a nivel local.

Este problema se agudiza en la medida en que los alcaldes se ven fuertemente limitados, o incluso obstaculizados, para poder satisfacer las demandas de sus pueblos debido a las normas

que rigen la gestión municipal, principalmente por los montos y las asignaciones presupuestales que no pueden ser asignados por estas autoridades de forma autónoma. El desconocimiento de los procedimientos a seguir, ocultos tras una compleja y enmarañada normativa, terminó llevando a varios de los primeros alcaldes indígenas a la cárcel por haberse atrevido a tomar decisiones en favor de su gente. Asimismo, los alcaldes indígenas enfrentan tensiones que surgen de la yuxtaposición entre las relaciones de parentesco y de reciprocidad —que constituyen el entramado básico de la vida social indígena— con los mecanismos democráticos modernos; sufren, así, una presión constante por parte de sus redes de parientes y allegados que les exigen responder a sus demandas y necesidades.

En otros casos, muchos líderes utilizan estos cargos públicos para afianzar el trabajo realizado por las organizaciones indígenas en cumplimiento de los intereses de las comunidades nativas; aunque también, algunos funcionarios indígenas electos o nombrados entran en competencia con los líderes de las organizaciones indígenas locales y regionales, con la ventaja de tener el respaldo económico y logístico de las oficinas municipales.

Otra de las razones que impide que las autoridades indígenas satisfagan de mejor manera las demandas de su gente surge del poder que suelen tener funcionarios no indígenas en los gobiernos locales. En muchos casos, la burocracia no indígena tiene la última palabra respecto a ecisiones sobre el presupuesto y la asignación de gastos, incluso en aquellos casos donde existen oficinas específicas de asuntos indígenas. Por ello, es frecuente encontrar malestar y frustración entre los funcionarios indígenas de las municipalidades, quienes suelen trabajar exclusivamente en la oficina de asuntos indígenas, quedando excluidos de otras áreas administrativas con mayor capacidad de decisión.

Los alcaldes, consejeros regionales y otras autoridades indígenas se quejan del maltrato y discriminación sufrida por los funcionarios no indígenas, quienes muchas veces los descalifican, aduciendo que son ignorantes, incompetentes o incapaces. Esta discriminación se da especialmente por parte de los funcionarios más tecnocráticos, principalmente por abogados o economistas encargados de aprobar proyectos o presupuestos, y, en general, por aquellas personas que ocupan cargos gerenciales. En algunas regiones, además, a la discriminación se suma la corrupción por parte de las autoridades o funcionarios regionales que defienden intereses opuestos a los de las comunidades indígenas. En la región Ucayali, por ejemplo, han sido varias las denuncias presentadas por los consejeros regionales y funcionarios indígenas en contra de autoridades y funcionarios no indígenas vinculados a la tala ilegal de la madera o a otras actividades ilícitas.

Esta situación estaría llevando a una cierta frustración por parte de la población indígena. Las expectativas iniciales que tenían de obtener beneficios significativos con un alcalde indígena, han ido reduciéndose, y en su lugar, estaría generalizándose una actitud de mayor escepticismo, o quizás incluso, desilusión respecto a lo que les puede ofrecer la política formal que, en última instancia, es manejada y controlada por personas no indígenas que no comparten ni respetan sus intereses o demandas.

4.3. Las nuevas formas de autonomía indígena

Ante las limitaciones de los gobiernos municipales, los pueblos amazónicos buscan alternativas para ejercer su derecho a la autonomía y la autodeterminación. Para avanzar en esta dirección, distintos pueblos indígenas han implementado largos

procesos de debate y consulta al interior de la propia sociedad indígena. Estos procesos colectivos de acción política vienen involucrando a las distintas comunidades locales que comparten un mismo territorio y que están unidas por su identidad étnica y su pertenencia a un mismo pueblo indígena. En las últimas décadas, han surgido así diversas iniciativas para ejercer este derecho de manera concreta, como el proyecto de autonomía shipibo-konibo y los gobiernos territoriales autónomos awajún o wampís, entre otros.

Para avanzar en esta dirección, distintos pueblos indígenas han implementado largos procesos de debate y consulta al interior de la propia sociedad indígena. Estos son procesos colectivos de acción política que vienen involucrando a las distintas comunidades locales que comparten un mismo territorio y que están unidas por su identidad étnica y por su pertenencia a un mismo pueblo indígena. En este sentido, en las últimas décadas han surgido diversas iniciativas para poder ejercer este derecho de manera concreta, como los gobiernos territoriales autónomos wampís o awajún, o el proyecto de autonomía shipibo-konibo, entre otros.

En todos estos casos, se propone la constitución de unidades políticas supra-comunales con un gobierno propio centralizado. Este tipo de comunidades políticas constituye un fenómeno relativamente reciente que se remonta a unas cuantas décadas y que viene generando nuevas dinámicas sociales, sobre todo a partir de la combinación de prácticas de gobierno modernas con formas políticas tradicionales que buscaban evitar la concentración del poder o promover su difuminación. A diferencia de las organizaciones indígenas o federaciones que representan los intereses de las comunidades indígenas frente al Estado, estas nuevas formas o unidades políticas

están pensadas para desplegar el autogobierno indígena más allá de los espacios locales donde tradicionalmente se han tomado las decisiones políticas. El proyecto más avanzado en esta línea es el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís (GTANW). Esta iniciativa –formalizada en 2015– es el resultado de un largo proceso de discusión entre las distintas comunidades wampís de los ríos Santiago y Morona, las cuales deliberaron sobre la mejor manera de implementar sus deseos de autogobierno como pueblo.

Para los wampís, como para otros pueblos indígenas, la autonomía es fundamental para la supervivencia histórica de su pueblo. No se trata de una concesión del Estado peruano, sino de un derecho fundamental reconocido a nivel internacional. Los líderes wampís han señalado en diversas ocasiones que han existido como pueblo y nación autónoma antes de que exista el Estado peruano; característica que comparten todos los pueblos indígenas u originarios. Esta existencia se mantiene, además, al margen de la voluntad del Estado peruano por reconocerlo como tal. El reconocimiento del pueblo wampís como nación, de su territorio tradicional —al cual los wampís llaman *Iña Wampistí Nunke*— y de su gobierno autónomo no implican, de ninguna manera, un deseo de independizarse del Perú o de renunciar a la nacionalidad peruana. Como indicó el *pamuk* y líder wampís, Wrays Pérez ante la Comisión de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos, Ambiente y Ecología del Congreso de la República en mayo de 2017:

> El ejercicio de nuestra autonomía es algo que se ha dado desde hace milenios en nuestra nación y mediante estos documentos esperamos formalizarlo. A su vez, anunciamos que no existe en el ejercicio de nuestro derecho a la libre determinación ningún acto

> contrario a la Carta de las Naciones Unidas ni se fomenta acción alguna en contra de la soberanía del Estado peruano. Por el contrario, como figura en nuestro estatuto constitutivo del GTANW, ratificamos solemnemente nuestra nacionalidad peruana, el respeto a los símbolos patrios y el carácter territorial unitario del Perú.

Sin embargo, pese a la constante insistencia de sus líderes, el Estado peruano aún no reconoce el gobierno autónomo de las comunidades wampís, así como tampoco ha reconocido la existencia de los pueblos indígenas peruanos como naciones o como pueblos propiamente dichos, incumpliendo así con la legislación internacional sobre derechos indígenas, suscrita por el Perú. De esta manera, doscientos años después de la gesta emancipadora, el Estado peruano mantiene una relación de dominación colonial sobre sus propios pueblos amazónicos.

4.4. El derecho a una vida plena

Los pueblos amazónicos también demandan el derecho a decidir su futuro y a vivir de acuerdo con sus propias expectativas. Sin embargo, se les sigue imponiendo modelos de desarrollo incompatibles con su forma de vida o con los ecosistemas amazónicos. El concepto mismo de «desarrollo» es cuestionado críticamente por los pueblos indígenas, quienes prefieren utilizar otras terminologías como «vida plena» o «buen vivir».

A lo largo de la historia, se ha establecido una ecuación entre ser indígena y ser pobre, entre pertenecer a una tradición cultural y étnica diferente y ser marginado por la sociedad. Muchas veces, estas ecuaciones han llevado a creer erróneamente que eliminando las diferencias étnicas se eliminaría la pobreza, como si esta fuera una característica consustancial

a determinada tradición étnica o cultural. En realidad, sería posible ser indígena y al mismo tiempo rico o poderoso. La pobreza no tiene sus orígenes en las diferencias étnicas; sin embargo, esta visión está muy arraigada en el Estado, en los medios de comunicación y también entre la ciudadanía. Otra cosa es el proceso de empobrecimiento que han sufrido los pueblos indígenas por parte de grupos de poder a través del tiempo. En otras palabras, si es que existen indígenas pobres, no es porque sean indígenas, sino porque son el resultado de una historia marcada por injusticias y desigualdades.

Muchas personas de las comunidades nativas suelen sentirse muy ofendidas cuando se les califica como «pobres». Incluso hay quienes rechazan el término «indígena» por creerlo sinónimo de «indigente». Nadie quiere ser «pobre», no solo porque significa vulnerabilidad y dependencia frente a otras personas, sino porque implica una falta de capacidad para establecer relaciones positivas con otros y con el medio ambiente. Decirle a alguien «pobre» equivale a decirle «incapaz» o «inútil».

En general, los principales criterios para medir la riqueza y bienestar en las sociedades indígenas amazónicas están asociados con la salud y con las redes de parentesco de una persona. Los «pobres» son quienes no gozan de buena salud o carecen de parientes. Una persona normal tiene las posibilidades de establecer vínculos positivos con sus parientes y con otros seres, tanto humanos como no humanos, quienes podrían ayudar, eventualmente, a conseguir las cosas necesarias para vivir: afecto, amistad, alimentos, alegría; es decir, salud y bienestar. Así, el bienestar es más importante que tener o acumular. Lo importante no es poseer bienes o dinero; incluso puede ser riesgoso tener cosas, si éstas no se comparten. Lo que se valora es gozar de buena salud, vivir tranquilos, no

pasar hambre, tener parientes. Estas ideas aparecen bajo los distintos conceptos equivalentes a la «vida plena» o al «buen vivir» en la Amazonía, como *kametsa asaike* para el pueblo asháninka o *tajimat pujut* para el pueblo awajún.

No obstante, es frecuente escuchar por parte de distintos sectores del Estado y de la sociedad peruana, que los indígenas se oponen al progreso y a la modernización. Nada más falso. Como cualquier otra persona, los indígenas quieren vivir bien. El problema radica en cuál es el contenido que se le da al término «desarrollo». La mayor parte de la población indígena no quiere el progreso de la modernidad y la acumulación. Desean bienestar, pero lo quieren desde su propia perspectiva y desde sus propias tradiciones, no desde los valores y opiniones impuestos por el gobierno o por quienes viven en Lima. Como comentó el líder awajún y antiguo alcalde de El Cenepa, Antuash Chigkim Mamaik en una entrevista con el antropólogo Diego Giannoni en 2008:

> No hemos vivido palabra "desarrollo". Nosotros hemos vivido el buen vivir. El buen vivir tiene lo que dice: el bosque tenemos, agua tenemos, aire puro limpio y animales, lleno de animales, entonces recursos madereros todo completo, mujer y niños. Esto es el buen vivir. Pero ahora lo que dicen desarrollo para mí es talar... Nosotros no hemos vivido con la plata, sino con lo que estoy mencionando, con recursos humanos, con esto hemos vivido. Aunque aquí vivamos calato, pero gordo, sin enfermedad, sin contaminación.

4.5. El derecho a vivir como indígenas en la ciudad

La relación de los pueblos indígenas con las ciudades se remonta, en realidad, a muchos siglos atrás, pues en tiempos

precolombinos ya existían asentamientos humanos de grandes dimensiones en la región amazónica. En el primer viaje emprendido por europeos a través del Amazonas, el cronista Gaspar de Carvajal describía grandes asentamientos humanos en las riberas de este imponente río. Unos años después, Juan de Salinas Loyola, otro cronista y conquistador español, confirmaba la existencia de grandes ciudades a lo largo del río Ucayali. En tiempos recientes, el vínculo entre las sociedades indígenas con la ciudad y la vida urbana se ha hecho más fuerte. Sin embargo, no todos los pueblos amazónicos se relacionan con esta de la misma manera.

En las últimas décadas, el número de indígenas amazónicos viviendo en zonas urbanas de la Amazonía ha crecido exponencialmente, y un porcentaje importante habita hoy en las diversas ciudades de la cuenca amazónica. En algunos casos se prefiere migrar hacia las ciudades de la misma región amazónica para no alejarse tanto del mundo social y natural del que provienen. En el caso peruano, podemos encontrar indígenas amazónicos viviendo, no solo en las grandes ciudades y capitales regionales como Iquitos, Pucallpa o Puerto Maldonado, sino también en ciudades intermedias como La Merced, Satipo, Tingo María o Jaén; así como en pequeñas ciudades, cuya población viene creciendo aceleradamente, como Nauta, Santa María de Nieva, Sepahua o San Lorenzo. Y aunque a primera vista pareciera ser que la migración hacia otras ciudades peruanas no amazónicas ha sido menor, esta se vendría incrementando en los últimos años debido a la concentración de servicios y de ofertas de empleo. Según el último censo de 2017, en todos los departamentos o regiones del Perú viven indígenas amazónicos, aunque es difícil saber con exactitud cuántos indígenas amazónicos viven en las ciudades debido a

la insuficiente información censal y al mal diseño e implementación del último censo.

Una vez en la ciudad, los indígenas amazónicos se insertan de manera distinta en el nuevo espacio geográfico, social y cultural. En algunos casos —como sucede con los pueblos shipibo-konibo, yine o yaminahua—, deciden formar barrios propios o comunidades interculturales, tal como ocurre en las ciudades de Lima, Pucallpa o Tingo María. En otros casos, reproducen un asentamiento disperso al interior de la ciudad, pero manteniéndose en contacto a través de redes de parientes o paisanos, o a través de actividades religiosas, deportivas o recreativas y de encuentro social. Este sería el caso, por ejemplo, de muchos awajún y asháninkas en la ciudad de Lima.

Con frecuencia, las personas indígenas buscan pasar desapercibidas eliminando cualquier signo original de su etnicidad para evitar ser maltratadas o discriminadas por los vecinos o posibles empleadores, y limitan las expresiones de su propia identidad étnica al círculo de paisanos o parientes cercanos. Solo excepcionalmente optan por expresar su identidad étnica de manera pública o abierta. Uno de estos casos es el del pueblo shipibo-konibo, que se visibiliza y hace presente en distintos espacios públicos de la ciudad, sean estos físicos, como calles y plazas, o sean virtuales, a través del uso de los medios de comunicación y las redes sociales en internet.

Es frecuente encontrar delegaciones shipibas participando activamente en desfiles, pasacalles y fiestas públicas en distintas ciudades del país; por ejemplo, en las principales festividades regionales en Ucayali y Loreto —como en el Día de la Tierra, el Día de la Primavera, el Día del Maestro o en Fiestas Patrias—, o también con oportunidad de las fiestas de aniversario en las grandes ciudades, como Arequipa o Lima. En

estas ocasiones, lucen su vestimenta tradicional y enarbolan banderolas expresando su identidad étnica o sus demandas políticas. Además, han logrado incluir, en el calendario festivo de la región Ucayali, desfiles y actividades públicas para celebrar eventos vinculados a demandas propias de los pueblos indígenas, como el Día de los Pueblos Indígenas o el Día de la Educación Bilingüe Intercultural, festividades exclusivamente organizadas y promovidas por las organizaciones shipibas, en las cuales también participan, en algunas ocasiones, representantes de otros pueblos indígenas de la región.

A estas festividades anuales o periódicas se suman las ocasiones en las cuales, por distintos motivos, se ven obligados a salir a las calles para protestar. Asimismo, en las ceremonias oficiales o eventos importantes, las autoridades o líderes indígenas —como los consejeros regionales, regidores municipales y otros dirigentes— participan vestidos, a modo de trajes formales, con la cushma shipiba o con ropas modernas, como camisas, sacos o chalecos, adornadas con diseños *kené*.

Los shipibos también se visibilizan en la ciudad a través del arte y la artesanía. Para muchos de ellos, la venta de artesanía y la utilización de los diseños *kené* constituyen no solo una forma de obtener ingresos económicos para sus familias, sino también un aspecto fundamental de expresión de su identidad. Esto explica el proceso de negociación con el Estado para el reconocimiento de los diseños *kené* como patrimonio cultural de la nación. Estos diseños son pintados en la cerámica o bordados en las telas producidas por las mujeres shipibas, pero también se utilizan en la producción de ropa de moda, como minifaldas, bikinis o accesorios, como bolsos y carteras. La fascinación de la sociedad peruana con el *kené* shipibo viene generando una cierta «moda shipiba» o «shipibo-manía»,

la cual incluye también el decorado y pintado de paredes y murales de edificios o lugares públicos; como, por ejemplo, los postes de alumbrado eléctrico en Yarinacocha o los pilares del tren eléctrico en Lima, pero también en los muros exteriores o paredes interiores de edificios y viviendas particulares. La decoración con diseños *kené* no se ha limitado a la ciudad de Pucallpa o a distintos barrios de Lima, sino también aparece en eventos internacionales, como en los puestos feriales instalados por el gobierno peruano en Moscú, durante el mundial de fútbol del año 2018, o en la feria de arte contemporáneo ARCO-MADRID, en febrero de 2019.

La presencia shipiba en los espacios públicos se refuerza cotidianamente a través del uso de los medios de comunicación modernos: la producción de variados programas radiales transmitidos en lengua shipibo, la redacción de artículos en diarios y revistas locales, así como el uso de las redes sociales en Internet y la realización de videos documentales. Incluso existen, desde hace pocos años, algunos proyectos para implementar programas propios en la televisión regional o nacional. Desde 2019, gracias a las gestiones realizadas por dirigentes shipibos, existe un programa radial informativo en lengua shipibo producido por el Instituto Nacional de Radio y Televisión del Perú (IRTP). Esta iniciativa surgió a partir de la creación inicial en 2016, por parte del IRTP, de programas en lenguas indígenas, como el quechua, aimara y más recientemente también en lenguas amazónicas, como el programa asháninka *Ashe Añane* (Nuestra Voz), que comenzó a transmitirse en noviembre de 2018.

Además de los programas promovidos de manera oficial por el Estado, existe una larga y rica tradición de producción radial shipiba, desde fines de la década de 1970. El primer programa radial fue *Manguaré Shipibo*, microprograma de tres

minutos de duración, transmitido diariamente junto a un noticiero regional. Desde entonces, distintas generaciones de comunicadores shipibos, varones y mujeres, han creado y dirigido decenas de programas radiales, cubriendo una amplia gama de temáticas: noticieros (como *Actualidad indígen*a o *Prensa indígena*), programas religiosos (*Non Rai*), dedicados a la salud (*Jan Jinameti Joi*) o al medio ambiente (*Mujer y ambiente*); orientados especialmente a mujeres (*Despertemos*) o jóvenes (*Nete Koshia Bakebo*); o buscando promover su identidad cultural (*Axenon Ikanwe*); todos bilingües y con una gran audiencia. Los comunicadores shipibos también han buscado espacios en la prensa local y regional, llegando incluso a obtener páginas exclusivamente reservadas para ellos, como en el diario *Al Día*, entre otros.

En los últimos años también se ha incrementado la creación de bandas musicales shipibas. Si bien es cierto que, desde la década de 1960, algunas orquestas de cumbia tropical originarias de Pucallpa, como la afamada «Juaneco y su combo», han hecho referencia a la cultura shipiba, a través del uso de trajes y diseños propios de esta cultura; sin embargo, en los últimos años también se han creado orquestas conformadas y lideradas por músicos shipibos. Así, han surgido grupos como «Los Shipis», «Los Konish», «Sensación Shipibo», «Los Supershipibos», entre otros; todos con mucho éxito, tanto en fiestas de las propias comunidades indígenas como en las organizadas por mestizos en Pucallpa y otras ciudades, incluyendo Lima. La mayoría de estas nuevas orquestas o bandas shipibas ha venido desarrollando un género musical propio: la cumbia *mashá*, donde se combina la cumbia tropical, desarrollada en la región amazónica, con la música *mashá*, una forma de canto y danza tradicional shipiba. Este nuevo género combina letras escritas

en castellano con letras en idioma shipibo, las cuales funcionan en paralelo; es decir, una no es traducción literal de la otra. En una entrevista con motivo de la presentación de su documental sobre este género musical en 2016, Ronald Suárez, dirigente de larga trayectoria y comunicador audiovisual shipibo, explicó que «se trata de un tipo de cumbia que no solo tiene la peculiaridad de que se canta en lengua shipibo, sino que también refleja la cosmovisión de este pueblo». Para este líder shipibo, el rol de los músicos de cumbia *mashá* es muy importante, pues se convierten en «agentes que refuerzan la identidad cultural de su pueblo por medio de la propagación de un estilo musical, y que representa un elemento de orgullo» (Suárez, 2016, párr. 12).

Todas estas formas de expresión cultural y artística demuestran tanto la creatividad y la calidad del trabajo indígena, como la adaptación de diversas artes tradicionales a nuevos contextos modernos, incluyendo el mercado o la vida en la ciudad. Pero además de estas bellas e interesantes expresiones culturales, las familias shipibo-konibo han configurado, en diversas ciudades peruanas, lo que ellos han optado por denominar como «comunidades interculturales». Estas comunidades se caracterizan no solo por la ocupación de un espacio urbano contiguo, sino también por la reproducción y adaptación de sus formas tradicionales de organización social y política al contexto de la ciudad. Así, por ejemplo, buscan reproducir la forma de organizar el espacio, sus viviendas y su vida cotidiana, compartiendo espacios comunes como las escuelas bilingües, lugares para lavar la ropa, o estableciendo instalaciones adecuadas para jugar fútbol y realizar otras actividades comunales.

El uso del término «comunidad» para los asentamientos urbanos shipibos está también asociado a una demanda de reconocimiento como «comunidades nativas», pues la ley no

contempla la existencia de comunidades indígenas urbanas —a diferencia de Colombia, por ejemplo, donde se reconoce los cabildos indígenas en las ciudades—. Según la legislación peruana, solo existe la figura jurídica de la «comunidad nativa» exclusivamente para las áreas rurales, tal como lo establece la Ley de Comunidades Nativas. La figura de la «comunidad nativa» no solo implica el reconocimiento estatal de las tierras donde pueden vivir las familias indígenas, sino también supone el establecimiento de nuevas formas de organización social y política; como, por ejemplo, la existencia de una jefatura comunal, una junta directiva, etc.

En otras palabras, se podría decir que una «comunidad nativa» es una forma de configuración del espacio local y de la vida social a partir de relaciones de contigüidad y de parentesco; pero que coexiste con otras formas indígenas de entender el territorio, el parentesco o el liderazgo político. Las «comunidades interculturales urbanas» reproducen estas características, pues no solo se trata de un grupo de vecinos que viven cerca unos de otros y comparten ciertos rasgos culturales y étnicos, sino de una auténtica comunidad que comparte el mismo espacio geográfico, que está organizada políticamente como unidad y cuyas familias comparten en gran medida lazos de parentesco. Sin embargo, el Estado peruano sigue anclado en una visión exótica, estereotipada e ignorante, que reduce la vida indígena a las zonas rurales y a la existencia de rasgos premodernos. En la última década, han abundado expresiones de autoridades y funcionarios públicos que señalan, por ejemplo, que una persona ya no es indígena si usa celular o estudia en una universidad.

Esta falta de reconocimiento oficial ha ocasionado graves consecuencias para la comunidad shipiba de Cantagallo, asentada en la capital. En los últimos años, esta comunidad viene

reclamando a las autoridades de la Municipalidad Provincial de Lima y del Ministerio de Vivienda su reconocimiento oficial como comunidad, la propiedad comunal de sus terrenos y el respeto a sus costumbres, así como el acceso a los servicios básicos, como electricidad, agua potable y desagüe, además de políticas públicas diferenciadas, como la educación intercultural bilingüe para sus hijos e hijas.

La defensa de la lengua y de las costumbres constituye una de las principales reivindicaciones políticas de los pueblos indígenas. Las comunidades shipibas urbanas han tenido que luchar por su acceso a la educación intercultural bilingüe (EIB) para sus hijos en contextos urbanos. En el Perú, sin embargo, la EIB se ha limitado a las comunidades rurales. Este tipo de educación constituye uno de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, pues la lengua es el principal vehículo de transmisión de la cultura y de la vida misma; además, la educación ha constituido la forma privilegiada de dominación y la principal causa para la pérdida de las lenguas maternas de estos pueblos. Luego de muchos años de lucha ante las autoridades educativas regionales y nacionales, las familias shipibas urbanas de Pucallpa lograron la creación, en 2004, de su primera escuela EIB urbana en la comunidad de Nuevo San Juan. Posteriormente, han logrado también el reconocimiento de otras escuelas EIB urbanas, como las de Bena Jema o Victoria Gracia, en Pucallpa; Bena Jema II, en Tingo María; o la de Cantagallo, en Lima. En todos estos casos, las comunidades participaron de forma activa en la construcción de la escuela, bajo dirección de sus propias asambleas, las cuales organizaron a su población para distribuir tareas y recaudar donaciones.

Todos estos desafíos muestran la vitalidad de las sociedades indígenas amazónicas que se ven obligadas a luchar y

movilizarse permanentemente, no solo para lograr el reconocimiento de sus territorios tradicionales, sino también para que ejercer su derecho a vivir como indígenas en la ciudad.

4.6. Las nuevas demandas de las mujeres indígenas

Las luchas de las mujeres indígenas de la Amazonía también han adquirido mayor relevancia pública en las últimas décadas. Al igual que las mujeres con otras identidades étnicas y culturales, enfrentan múltiples obstáculos y desafíos, no solo por parte de los varones indígenas, sino también por parte de la sociedad en general que las discrimina y subyuga doblemente, como mujeres y como indígenas.

Estos dos aspectos de su identidad, como mujeres y como indígenas, han generado —y siguen generando todavía— tensiones y conflictos entre las lideresas indígenas y feministas criollas o mestizas. En el caso de las sociedades indígenas, solo es posible un movimiento feminista que reivindique al mismo tiempo los derechos de las mujeres en tanto mujeres y en tanto indígenas; de ahí la existencia de un feminismo indígena. Al respecto, resultan muy significativas las palabras de la dirigente indígena andina Tarcila Rivera Zea (2001), quien señala cómo:

> Muchas de las mujeres indígenas que hemos aprendido a auto reconocernos desde nuestra identidad y luego hemos asumido una posición en tanto etnia, género y cultura hemos sido tildadas de ser antifeministas, retrógradas, sin conciencia de mujer... Nos acusaban de no aportar al movimiento por la lucha del avance de las mujeres porque, en la reivindicación de pueblos, como lo hacemos las mujeres indígenas, se ocultaba o se perdía la reivindicación específica de las mujeres.

Las mujeres indígenas se reconocen primero y principalmente como indígenas. En todas las declaraciones y pronunciamientos públicos hechos por colectivos de mujeres indígenas de la región amazónica —al igual que sus pares en otras partes del mundo— insisten, antes que nada, en la defensa de sus derechos como indígenas. Sólo en un segundo lugar —pero no por ello menos importante— hacen suyas las reivindicaciones más propias de las mujeres, como el acceso equitativo a servicios de salud o educación, salarios y trato justo en el trabajo, y, sobre todo, la desaparición de toda forma de discriminación y violencia contra la mujer.

Las mujeres indígenas han denunciado en numerosas ocasiones no solo el maltrato y la discriminación recibida por la sociedad dominante en general, sino también aquella que sufren de parte de las mujeres no indígenas. Por ejemplo, en el pronunciamiento histórico de las mujeres indígenas realizado durante la Conferencia de Beijing de 1995, demandaban un mayor diálogo con «las organizaciones y formaciones de mujeres no-indígenas para poner en marcha un plan realista de solidaridad con nosotras» (art.45); y solicitaban, también que, «las ONG que trabajan con mujeres indígenas, se guíen por principios de mutuo respeto y promuevan la plena participación de las Mujeres Indígenas en la acción y en la articulación de los temas de debate con respecto a las Mujeres Indígenas y los Pueblos Indígenas» (art. 46).

Algunas décadas después es posible reconocer mejoras considerables al respecto, pero también siguen existiendo, en diversos casos, tensiones, sobre todo cuando se trata de imponer, desde fuera, formas de acción o estilos de vida que no se corresponden con los deseos de las propias mujeres indígenas y sus tradiciones culturales. Este es el caso, por ejemplo, de las

mujeres indígenas que demandan un diálogo más horizontal con las ONG feministas procedentes de contextos urbanos, algunas de las cuales no se han dado el trabajo de compartir la vida cotidiana en las comunidades rurales. Por su parte, mujeres asháninka o yánesha, en distintas circunstancias, han demandado tener un mayor protagonismo en las instancias de denuncia y sanción en los casos de violencia doméstica o de pareja, y no depender únicamente de los espacios formales u oficiales promovidos desde el Estado.

Las mujeres indígenas también han solicitado la inclusión de una perspectiva intercultural en las demandas de las mujeres organizadas o de las organizaciones feministas. Por ejemplo, en su demanda por una mejor atención en los servicios de salud o educación no se debe insistir solo en el acceso igualitario de hombres y mujeres a estos servicios, sino además se debería evaluarse si éstos son ofrecidos desde una perspectiva intercultural y de respeto a las diferentes tradiciones y maneras de ver el mundo.

Otra demanda importante de las mujeres amazónicas corresponde a la necesidad de contar con un mayor protagonismo en los espacios políticos de sus comunidades, en las organizaciones indígenas y en los gobiernos municipales y regionales. Desde inicios de la década de 1990 se comenzó a incorporar a algunas mujeres en las juntas directivas de las organizaciones indígenas. Sin embargo, en su mayoría, las mujeres eran incorporadas como responsables de las «Secretarías de Asuntos Femeninos», cargo creado, muchas veces, debido a las presiones y exigencias de la cooperación internacional, del Estado o de las ONG. Sin embargo, no siempre resultaba claro cuáles eran las tareas o funciones correspondientes a dicho cargo. Con frecuencia se elegía a la esposa del presidente de la federación como

«secretaria de asuntos femeninos», de tal manera que pudiera acompañar al marido en sus viajes y gestiones y así no afectar su vida familiar o su relación de pareja, ya que muchas veces estas terminaban resintiéndose debido a las ausencias prolongadas de los dirigentes varones de sus hogares.

En la actualidad, en muchas partes de la Amazonía peruana, hay mujeres indígenas que son jefes o presidentas de comunidades nativas. Hoy también ocupan distintos cargos dirigenciales dentro de sus organizaciones: ya no son solo secretarias de asuntos femeninos, sino también secretarias de cultura, de actas, tesoreras, vicepresidentas e incluso presidentas. A nivel nacional, se ha elegido a varias mujeres para asumir puestos importantes en la junta directiva de AIDESEP, incluyendo el cargo de vicepresidenta; sin embargo, todavía no ha sido elegida directamente ninguna lideresa para la presidencia, aunque en más de una ocasión, las vicepresidentas han asumido la dirección temporal de esta organización.

Hoy en día, muchas organizaciones indígenas, además de contar con mujeres en cargos dirigenciales, implementan programas especiales para responder a las demandas de las mujeres indígenas de sus pueblos y comunidades. Uno de los más importantes es el programa «Mujer Indígena» de AIDESEP, creado en 2002, el cual ha logrado impactos positivos en diversas sociedades indígenas, especialmente en relación al fortalecimiento de los procesos de diálogo con las instancias estatales. Este programa ha impulsado la participación de mujeres indígenas en diversas regiones del país y ha promovido la creación de programas similares en algunas de las federaciones y bases regionales afiliadas a esta organización nacional, entre los cuales se encuentra, por ejemplo, el de la Federación de Comunidades Nativas de Madre de Dios (FENAMAD).

A principios de la década de 1990, también comenzaron a crearse organizaciones indígenas compuestas exclusivamente por mujeres, aunque no en todos los pueblos de la Amazonía peruana, sino sobre todo en aquellos con mayor población, como los asháninka, awajún, shipibo–konibo o kukama, por ejemplo. Algunas de estas organizaciones no pudieron sobrevivir a las fuertes crisis que enfrentaron y desaparecieron; sin embargo, otras lograron consolidarse y continúan activas. Entre las organizaciones de mujeres indígenas más conocidas se encuentran la Federación de Mujeres Awajún del Alto Marañón (FEMAAM), la Federación de Mujeres Shawi de la provincia de Alto Amazonas (FEDEMUSHAAL), la Organización de Mujeres Indígenas Kakataibo de la Amazonía Peruana (OMIKAP), la Organización de Mujeres Indígenas de Loreto (OMIL), la Organización de Mujeres Indígenas Ashéninka del Gran Pajonal (OMIAG), la Federación Regional de Mujeres Asháninka, Nomatsiguenga y Kakinte de la Selva Central la (FREMANK), la organización kukama Waynakana Kamatawara Kana en el Bajo Marañón, además de múltiples organizaciones de mujeres del pueblo shipibo-konibo.

La FREMANK de la Selva Central constituye un caso particularmente interesante. Esta organización fue fundada en 1998 con la finalidad de promover y defender los derechos de la mujer indígena. Según Luzmila Chiricente, fundadora y principal dirigente de esta organización, los primeros años fueron los más difíciles. No se sabía con claridad en qué consistiría una organización de mujeres solas. En 2002, luego de varios años de visitas a las comunidades y de discusiones en asambleas, finalmente se inscribió de manera oficial a la FREMANK en los Registros Públicos. Desde entonces, las cosas han ido funcionando mejor, debido al trabajo de sus lideresas y la confianza

de parte de las mujeres de las distintas comunidades de la región, así como gracias al apoyo de diversas ONG nacionales y de la cooperación alemana. Desde 2004, las mujeres de la FREMANK introdujeron en su agenda temas más políticos, como su participación en el proceso de descentralización y en los procesos electorales. En 2005, la FREMANK se incorporó a la Mesa de Diálogo de la Mujer en la provincia de Satipo y también a nivel del Gobierno Regional de Junín. Posteriormente, la FREMANK ha estado participando de forma activa en el proceso de reparaciones a las víctimas de la violencia, creando para tal efecto comités especiales de mujeres en la provincia de Satipo. En estos años Luzmila Chiricente —quien también fue víctima de la violencia política, perdiendo a un hijo y tres sobrinos secuestrados por Sendero Luminoso— fue nombrada como miembro del Consejo Nacional de Reparaciones, en representación de la sociedad civil.

Este giro hacia la participación política de las mujeres indígenas se puede apreciar de manera general en diferentes partes de la Amazonía peruana. Particularmente llamativo es el número de mujeres indígenas que intervienen activamente en la política electoral. En estas últimas décadas, muchas han llegado a ser regidoras municipales o consejeras regionales, aunque solo dos mujeres indígenas han llegado a ser alcaldesas, una por elección y la otra al reemplazar a un alcalde vacado.

Finalmente, el número de niñas, adolescentes y jóvenes indígenas que están accediendo a la educación formal, incluyendo el nivel superior, se ha incrementado exponencialmente en las últimas décadas. Esto ha permitido, a su vez, que crezca el número de mujeres indígenas que han concluido sus estudios secundarios o sus estudios superiores, sea en institutos tecnológicos, pedagógicos o en universidades. En general, el

incremento en el acceso a la educación, sobre todo a la educación superior, está produciendo importantes cambios en la autopercepción de estas mujeres, quienes ahora también pueden contribuir como profesionales y lideresas al bienestar de sus familias, comunidades y pueblos.

4.7. La juventud indígena y su demanda de una educación pertinente

La población indígena amazónica es mayoritariamente joven. Según el censo nacional de 2007, el promedio de edad para las comunidades indígenas de la Amazonía peruana era de once años. Lamentablemente, no tenemos datos similares para el último censo de 2017, debido a la forma errónea en la cual se diseñó la pregunta por la autoidentificación étnica; sin embargo, el crecimiento total de la población indígena indicaría que se mantiene una mayoría de niños, niñas y adolescentes.

Al mismo tiempo, cada vez más jóvenes indígenas nacen y crecen en un mundo radicalmente diferente al de sus padres. La mayoría tiene acceso a la educación secundaria y un grupo creciente a la educación superior. Estos jóvenes indígenas están en contacto directo con las nuevas tecnologías de la información y comunicación, a través de teléfonos celulares y de Internet. Gracias al avance tecnológico en información y comunicación, están en contacto con personas provenientes de diversas culturas y de muchos países del mundo. Para algunos, estos contactos les han permitido viajar a lugares muy diversos. En reciprocidad, jóvenes europeos y norteamericanos llegan a visitar sus comunidades y conocer su cultura. Gracias a estos intercambios culturales y a la fluidez de la conectividad

y movilidad espacial, en muchos aspectos, la juventud indígena actual tiene más en común con jóvenes de otras sociedades y culturas que con sus padres y madres.

Hoy en día, ser joven e indígena no resulta nada fácil. La juventud indígena amazónica enfrenta diversos desafíos que les impide vivir de manera más integral su condición de ser ciudadanos peruanos modernos, y al mismo tiempo continuar con las tradiciones y la riqueza de su herencia cultural. Todos los días enfrentan numerosas presiones: por parte de otros jóvenes no indígenas, por parte de sus maestros o empleadores, por parte de los medios de comunicación, del Estado o de la sociedad mestiza., o incluso de sus propios parientes y familiares, quienes insisten que no es valioso ser indígena, que no pueden ser indígenas y profesionales al mismo tiempo o que no sirve hablar en el propio idioma. Son muchos los testimonios de jóvenes indígenas que relatan cómo se les ha repetido numerosas veces frases como: «si quieres vivir bien, deja de ser indígena» o «ser indígena es vivir en el pasado».

Para muchas sociedades amazónicas, además, la experiencia de la juventud o de la adolescencia constituye un fenómeno relativamente reciente. Hasta hace algunas décadas, en estas sociedades, se pasaba directamente de la niñez a la adultez, luego de cumplir con los rituales correspondientes de pubertad. Apenas un niño o niña estaba en condiciones físicas de tener hijos y demostrar su capacidad para sobrevivir de manera adecuada y obtener los alimentos necesarios para su sustento, ya podía asumir todas las responsabilidades propias de la adultez y convertirse en padre o madre. En la Amazonía, como en otras regiones del mundo, incluyendo Europa, la juventud y la adolescencia aparecen recién con la escolaridad, la vida urbana y la cultura moderna. En algunos lugares de

la Amazonía, ni los padres ni los adolescentes saben cómo lidiar con esta nueva situación, a diferencia de otros sectores de la sociedad, donde hay una mayor experiencia para manejar estas tensiones y donde se puede contar con especialistas en psicología o pedagogía y donde se organizan escuelas para padres y talleres para adolescentes.

En ocasiones, estos desajustes generan situaciones lamentables, como el suicidio. En los últimos años, el suicidio es uno de los problemas más graves que enfrentan las sociedades indígenas. Las Naciones Unidas han expresado su alarma, debido al alto número de suicidios entre jóvenes y adolescentes indígenas, y que es mucho mayor, proporcionalmente, al de la población no indígena. Precisamente, una de las principales razones para el suicidio entre jóvenes indígenas es la imposibilidad de encontrar su lugar en el mundo: ni en la sociedad moderna, ni en el ámbito de la vida tradicional heredada de sus antepasados.

Un importante porcentaje de la población indígena joven vive en centros urbanos y en ciudades, donde estudian y trabajan. La educación y la vida urbana traen a los pueblos amazónicos nuevas costumbres y formas de vida, tanto positivas como negativas. Por un lado, ofrecen espacios y experiencias que les permite acceder a herramientas y conocimientos para ganarse la vida, u otros que eventualmente les permitan defender sus derechos y territorios; pero, al mismo tiempo, pueden generar el debilitamiento o la destrucción de sus valores, creencias y relaciones sociales que constituyen las bases mismas de las sociedades indígenas.

En la ciudad, los y las y las jóvenes indígenas no solo aprenden nuevas ideas o valores en las instituciones educativas, sino también enfrentan desafíos y situaciones para los cuales no siempre están preparados de forma adecuada. En los

contextos urbanos, el contacto constante con la sociedad mestiza les exige adaptarse, no siempre de una manera positiva, intensificando o acelerando los procesos de transformación o pérdida cultural. Quienes se quedan a vivir en sus propias comunidades, también reciben muchas presiones para ser buenos estudiantes y luego migrar y convertirse en profesionales; ideal que no siempre logran alcanzar.

Uno de los aspectos más negativos de la vida en la ciudad es la discriminación y el racismo que enfrentan los y las jóvenes indígenas, no solo en la calle o en la vida cotidiana, sino también en el trabajo y en los centros educativos. Con frecuencia, la gente no indígena se burla de su acento o de sus costumbres, o les ponen apodos y sobrenombres ofensivos. El resultado es una creciente falta de autoestima que los lleva a desarrollar sentimientos de timidez, inseguridad e inferioridad, así como a negar u ocultar su identidad indígena.

Además de la adaptación y la convivencia con la población criolla o mestiza, los y las jóvenes indígenas enfrentan una serie de desafíos relacionados con sus deseos de estudiar y convertirse en profesionales para enfrentar con mejores herramientas el mundo en el cual les ha tocado vivir, y así poder ganarse la vida y alimentar a sus familias. Los pueblos amazónicos también han sucumbido a la fascinación que despierta la idea de mejorar o progresar a través de la educación. Los jóvenes indígenas reciben una constante presión de sus padres y madres para estudiar y ser profesionales y así evitar sufrir como ellos. En palabras de Roperto Noningo Sesén (2001), «esta ha sido la frase histórica, social, durante estos últimos veinte años en los actuales jóvenes indígenas entre 19 y 26 años, quienes han incorporado los elementos de laboriosidad y tenacidad, y luchan por salir adelante».

En las últimas décadas, un gran número de jóvenes indígenas de la Amazonía ha podido ingresar a la universidad gracias a programas de acción afirmativa, como los sistemas de cuotas que reservan un número determinado de vacantes para ellos. Por ejemplo, entre 1998 y 2012, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) implementó el programa titulado «Modalidad de Ingreso de Aborígenes Amazónicos» (MIAA). Otras universidades nacionales también establecieron programas similares, como la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC), la Universidad Nacional Agraria de la Selva (UNAS) de Tingo María, o la Universidad Enrique Guzmán y Valle (La Cantuta). Esta última firmó diversos convenios directos con comunidades u organizaciones indígenas, gracias a los cuales se destinaba un número determinado de vacantes para jóvenes indígenas.

La implementación de estos programas de acción afirmativa se debió a la iniciativa de cada universidad y no respondía a una política de Estado. Con este sistema, los y las jóvenes indígenas competían entre sí, evitando disputarse las plazas vacantes con postulantes provenientes de otras partes del país, quienes generalmente obtenían mayores puntajes en los exámenes porque habían recibido una mejor educación básica o porque no enfrentaban problemas con el idioma, al ser el castellano su lengua materna. Por supuesto, los jóvenes indígenas también pueden ingresar a la universidad a través de las modalidades regulares. Sin embargo, una vez en la universidad, las y los alumnos indígenas quedan librados a su suerte, pues ni los programas de acción afirmativa, ni las universidades contemplan la implementación de programas adecuados para el correspondiente acompañamiento y seguimiento de su desempeño universitario. Esto resulta muy grave para los

estudiantes indígenas, pues suelen enfrentar desventajas y dificultades ajenas a los estudiantes no indígenas.

Durante décadas, las comunidades indígenas y sus organizaciones se han preocupado por conseguir becas de estudios superiores para sus jóvenes. Uno de los casos más conocidos es el de AIDESEP, cuyo Programa de Educación realizó importantes esfuerzos orientados a conseguir becas para la juventud indígena amazónica; en efecto, entre 1983 y 1987 y luego entre 1991 y 1995, consiguieron 61 becas en diferentes universidades de Lima. Sin embargo, la mayoría de los estudiantes no pudo concluir sus estudios. El alto índice de deserción llevó a la cooperación internacional a no continuar con este apoyo y AIDESEP dejó de priorizar este tipo de iniciativas. Una de las principales razones para el abandono de los estudios por parte de los becarios ha sido el factor económico. De acuerdo con el testimonio de algunos estudiantes apoyados por AIDESEP durante esos años, la ayuda económica era insuficiente, pues solo cubría los gastos de matrícula y de alojamiento, por lo cual se veían obligados a dedicar muchas horas a trabajar para cubrir su alimentación, transporte y otros desembolsos. Otras razones fueron las dificultades académicas, la ausencia de acompañamiento y tutorías, así como dificultades emocionales, situaciones de discriminación y otros desafíos que enfrentaban como indígenas en una ciudad hostil como Lima.

El Estado peruano recién comenzó a apoyar con becas a los estudiantes indígenas a partir de la creación e implementación del programa Beca 18 en 2013. Según los lineamientos trazados por el Estado, este programa está dirigido a jóvenes considerados como «pobres extremos» que hayan concluido sus estudios secundarios y deseen continuar sus estudios superiores. En 2014, para evitar algunas de las trabas burocráticas

en el sistema de focalización, que determina quién es «pobre extremo», el gobierno de Ollanta Humala emitió una resolución ministerial (RM 227-2014-MIDIS), por medio de la cual se especificaba que la población de las comunidades indígenas amazónicas debería ser considerada automáticamente como si estuviera en situación de «extrema pobreza». Sin embargo, aunque el apoyo económico del programa Beca 18 es importante —pues cubre no solo el pago de matrícula y de mensualidades, sino también un monto mensual para alojamiento, alimentación y otros gastos cotidianos propios de la vida estudiantil—, el índice de abandono y deserción por parte de jóvenes indígenas amazónicos ha sido significativo.

El programa Beca 18 ha incluido diversas modalidades de becas, varias de las cuales favorecen a la juventud amazónica, como las becas otorgadas a los beneficiarios del Programa de Reparaciones en Educación–REPARED (para víctimas o familiares del conflicto armado interno), o las becas Huallaga y VRAEM —para quienes viven en estas regiones afectadas por la violencia senderista y el narcotráfico—. Sin embargo, dos modalidades de Beca 18 han sido orientadas específicamente hacia los y las jóvenes indígenas amazónicos: la modalidad de Comunidades Nativas (CNA) y la modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), aunque esta última también incluye como beneficiaria a la juventud indígena andina. En ambos casos, el acceso de jóvenes indígenas depende de los programas que cada universidad, sea pública o privada, desee ofrecer. Esto significa que las y los jóvenes indígenas que deseen seguir estudios superiores con el apoyo de Beca 18 solamente pueden hacerlo en los programas o universidades que los ofrezcan, lo cual ha limitado su acceso. En efecto, mientras se dio prioridad a las carreras técnicas y las ingenierías, se negó el acceso a carreras

como ciencias médicas o derecho, fundamentales para la vida y la defensa de los derechos de los pueblos indígenas. En términos académicos, además, con la excepción de los programas de EIB, las universidades peruanas —incluyendo las universidades interculturales— no han desarrollado programas académicos especiales compatibles con las necesidades o demandas de los pueblos indígenas.

Otra de las políticas educativas implementadas para la Amazonía peruana ha sido la creación de universidades interculturales, tal como ha ocurrido en otros países latinoamericanos. En la actualidad existen cuatro universidades interculturales públicas, aunque con resultados poco satisfactorios. La Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía (UNIA) es la más antigua de todas ellas. Ubicada en la ciudad de Pucallpa, la UNIA fue creada en 2000, pero comenzó sus actividades académicas cinco años después, en 2005. La iniciativa para su creación provino de las organizaciones indígenas del Ucayali, las cuales venían demandando una universidad indígena para la formación de profesionales desde una perspectiva intercultural y donde las propias comunidades indígenas y sus representantes tuvieran un rol protagónico. Sin embargo, luego de su creación, los y las líderes indígenas que estuvieron promoviendo este proyecto fueron excluidos del proceso de organización de la universidad y fueron reemplazados por un grupo de profesores no indígenas vinculados con la Universidad Nacional del Ucayali (UNU), quienes nunca tuvieron interés en plantear un proyecto intercultural. Por ello, desde sus inicios, han existido muchas tensiones al interior de la universidad, entre el personal no indígena e indígena, así como entre autoridades, administrativos y estudiantes. Incluso en 2010, hubo un paro estudiantil debido a la discriminación institucional y

a la existencia de prácticas racistas al interior de la universidad. Dos décadas después, la UNIA no logra convertirse todavía en una universidad donde la dimensión intercultural sea el eje fundamental de su propuesta formativa. Lo «intercultural» de la universidad se reduce a su nombre, y el proyecto inicial —concebido para la formación de profesionales indígenas que puedan articular sus conocimientos tradicionales con las ciencias modernas— está lejos de ser realidad.

Las otras tres universidades interculturales fueron creadas a finales del año 2010 en gran medida como una respuesta del Estado a las protestas indígenas de 2008 y 2009. Estas son la Universidad Nacional Intercultural Juan Santos Atahualpa (UNSJA), ubicada en la Selva Central, con sedes en las provincias de Chanchamayo y Satipo; la Universidad Nacional Intercultural de Quillabamba (UNIQ), con sede en la ciudad del mismo nombre, capital de la provincia de La Convención, en Cusco; y la Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía (UNIB), en la provincia de Bagua. Como en el caso de la UNIA, estas tres universidades demoraron el inicio de sus actividades académicas por varios años, y la mayoría de estas empezó con la admisión de estudiantes recién en 2018. Aunque han logrado aprobar el proceso de licenciamiento, aún enfrentan problemas similares a los descritos para el caso de la UNIA; por ello, quedan las dudas con respecto al éxito de estas instituciones como alternativas serias para una auténtica educación superior intercultural, en tanto no existe claridad por parte del Estado peruano en sus objetivos, más allá de ampliar el acceso de los y las estudiantes indígenas a la educación superior. En algunos casos, el aspecto central de esta propuesta sería mejorar la calidad de la formación académica y profesional de la población indígena; no obstante, sigue pendiente la necesidad

de pensar en nuevas epistemologías y formas de enseñanza-aprendizaje para generar un diálogo más igualitario entre los saberes tradicionales indígenas o etnociencias y las ciencias modernas. En última instancia, todas estas preocupaciones tienen en común la necesidad de romper con un sistema a todas luces injusto, el cual termina relegando a la población indígena a una posición dominada y subordinada debido a su acceso a una educación de mala calidad.

Una vez terminados sus estudios, los y las jóvenes indígenas deben lidiar también con el desafío de ser «profesionales indígenas»; es decir, convertirse en puentes facilitadores de comunicación entre la tradición heredada de sus abuelos y el mundo moderno, globalizado y urbano, en el cual viven con sus contemporáneos. En la actualidad, un porcentaje creciente de líderes indígenas regionales y nacionales han accedido a la experiencia de estudiar en universidades o centros superiores; por ello, el futuro mismo de los pueblos indígenas dependerá de la forma en la cual estos jóvenes vayan procesando la compleja experiencia de articular las tradiciones heredadas de sus antepasados con la vida urbana moderna y vayan construyendo así nuevas formas de ser indígenas amazónicos en el siglo XXI.

Más allá de su acceso a la universidad y su conversión en profesionales, posiblemente el principal dilema que enfrentan los y las jóvenes indígenas radica en que no les queda del todo claro qué significa ser indígenas modernos. Es decir, cómo ser indígenas más allá de los estereotipos e imaginarios producidos a través del tiempo y reforzadas por los medios de comunicación que presentan a los indígenas como salvajes semidesnudos y emplumados cazando o pescando en medio de un bosque amazónico idealizado. ¿Qué hacer, pues, frente a un imaginario tan fuerte que no se corresponde con la realidad? Una realidad

en la que cada vez son menos los pueblos indígenas dedicados exclusivamente a la caza y la pesca, pues los animales han sido depredados, los ríos contaminados y los bosques deforestados. Pero, además, dicho imaginario tampoco corresponde a la población indígena amazónica que hoy en día vive en centros urbanos, que estudia o ha estudiado en institutos superiores o universidades, usa celulares, viaja con frecuencia en avión, navega por internet y está conectada con gente de todas partes del mundo a través de las redes sociales. A los y las jóvenes indígenas les resulta, pues, difícil encontrar su propio lugar y la forma adecuada de vida que les permita encontrarse a gusto consigo mismos como individuos "modernos" y al mismo tiempo como parte de pueblos con una fuerte y rica herencia cultural.

4.8. La demanda por reconocimiento y respeto

A doscientos años de la independencia peruana, los pueblos indígenas amazónicos siguen reclamando sus derechos, como la defensa de sus territorios o la posibilidad de plantear sus propios modelos alternativos al modelo hegemónico de desarrollo, pero, sobre todo, piden ser tratados con respeto y con justicia. Precisamente, parte de los conflictos desatados entre los indígenas y el Estado peruano se deben a actitudes autoritarias y de soberbia por parte de muchos funcionarios públicos, incluyendo a veces a autoridades políticas del más alto nivel, como ocurrió con el expresidente Alan García, quien en distintas ocasiones se expresó de manera ofensiva y discriminatoria respecto a las comunidades indígenas de la Amazonía.

No se trata, sin embargo, de solamente cuestionar afirmaciones racistas y ofensivas. El problema de fondo se encuentra

en una falta de interés real por parte del Estado, el cual no responde a las demandas y necesidades de los pueblos indígenas; pero, además no respeta sus derechos ni las leyes que los protegen. Debido a estas actitudes y afirmaciones, las organizaciones indígenas han interpuesto denuncias internacionales ante Naciones Unidas contra el Estado peruano, por distintos motivos, incluyendo racismo y discriminación. Desgraciadamente, la falta de respeto a los derechos de los pueblos indígenas se ha agudizado en América Latina en los últimos años; agravándose, además, en el contexto de la pandemia de coronavirus, y por el asesinato a líderes y defensores del medio ambiente, así como la criminalización de la protesta.

Las sociedades indígenas exigen respeto. Más allá de cualquier demanda particular, incluso de aquellas surgidas a partir de diversos conflictos sociales o socioambientales, está en juego el pedido de ser reconocidos. Una importante líder indígena, representante de la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP), afirmó en una reunión con representantes del Estado: "no queremos inclusión, queremos respeto; no queremos que nos incluyan, queremos que nos pregunten qué queremos, qué necesitamos". Los indígenas quieren ser consultados y escuchados; piden ser tratados como iguales, no como «colonizados»; desean ver respetados sus derechos como ciudadanos y miembros de pueblos originarios; demandan, finalmente, decidir por sí mismos su propio futuro.

Reflexiones finales y perspectivas: ¿Un futuro sombrío?

Mirar el futuro de la Amazonía en el contexto del bicentenario de la independencia y a punto de empezar un nuevo ciclo histórico en la tercera década del siglo XXI, puede resultar bastante pesimista. Los efectos negativos del cambio climático, del ritmo acelerado de destrucción y degradación de los bosques y cuerpos de agua de la región amazónica, y que se experimentan ya hoy en día, estarían confirmando este desolador presagio.

La posibilidad de evitar un destino negativo reside en la implementación de cambios profundos en la relación entre el Estado y la región amazónica. Ello requiere, de manera fundamental, el reemplazo del modelo extractivista vigente por una relación basada en el uso cuidadoso de la naturaleza, en el respeto por las personas y las comunidades humanas que allí viven. Si no somos capaces de realizar estas transformaciones, estaremos contribuyendo no solo a la destrucción de esta bella región y su biodiversidad, sino a un futuro sombrío para las futuras generaciones de peruanos y del mundo entero.

Urge, además, responder a las necesidades y demandas de la población indígena amazónica, la cual ha sido sistemáticamente marginada en los últimos doscientos años. Para estos

pueblos, la experiencia de sujeción colonial no concluyó en 1821, la siguen sufriendo y la continuarán padeciendo, en tanto no se les considere como pueblos y comunidades con mucho para aportar, sin necesidad de imponerles un idioma, unas formas de vida o decisiones sobre sus vidas y territorios. Es urgente transformar estas relaciones de imposición cultural y tratar de compensar, de la manera más adecuada, las injusticias cometidas a lo largo de estos dos siglos.

Una de las principales deudas del Estado peruano con los pueblos indígenas es la de adecuar y actualizar la legislación peruana a partir del Convenio 169 de la OIT y de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Resulta urgente atender esta demanda, que incluye, entre otras cosas, reconocer formalmente la existencia de pueblos o naciones indígenas y no solamente «comunidades nativas»; reconocer también sus territorios desde una perspectiva integral; y reconocer, finalmente, las diferentes propuestas para el ejercicio de su autonomía —tal como ocurre en el caso del Gobierno Territorial Autónomo del Pueblo Wampís, implementado con mucho éxito en los últimos años—.

Entrando a la tercera década del siglo XXI, y a casi cincuenta años de la primera Ley de Comunidades Nativas, se tiene que revisar, urgentemente, la idea predominante en el Estado peruano de considerar a estas como «unidades de producción» reconocidas por el Ministerio de Agricultura. Las comunidades indígenas no se definen por el trabajo agropecuario, sino por compartir costumbres heredadas de sus antepasados, quienes vivían libremente en el actual territorio peruano, mucho antes de existir el Perú como tal. Asimismo, el Estado debe reconocer, tal como lo hacen otros Estados en América Latina, la existencia legal de comunidades indígenas urbanas. La

historia de la comunidad shipibo-konibo de Cantagallo, marcada por enfrentamientos con las diversas administraciones de la Municipalidad de Lima, constituye un ejemplo de los problemas que enfrentan estas comunidades al no existir una ley que las reconozca.

Por otro lado, se tiene que responder de manera urgente a la situación precaria de nutrición y salud de la población indígena amazónica. El Estado peruano, en las últimas décadas, ha logrado reducir la anemia y la desnutrición en diversas partes del país, excepto en la Amazonía. En gran medida, este fracaso se debe a no contemplar el problema desde una perspectiva más integral, que debería incluir también las políticas ambientales. Una de las principales causas de desnutrición en esta región radica en los cambios sufridos en la dieta familiar, principalmente por la destrucción y depredación de los bosques, pero sobre todo por la contaminación de los ríos. Esta contaminación no solo genera una disminución en el número de peces, sino también favorece el incremento de la presencia de mercurio y de metales pesados en la sangre de niños y niñas que, a su vez, afecta la capacidad del organismo para la absorción de nutrientes. La presencia de mercurio o de metales pesados no desaparece, además, con el entubamiento del agua para las comunidades, ni con su potabilización con cloro. Las postas médicas y centros de salud en la Amazonía tampoco cuentan con formas de medir este tipo de contaminación o de atender esta contaminación. Finalmente, a la anemia y desnutrición se añade la presencia de enfermedades metaxénicas endémicas como la malaria o el dengue, así como el creciente número de personas con diabetes o hipertensión arterial, situación provocada por los cambios en la dieta indígena y el aumento en el consumo de alimentos procesados.

La prestación de servicios educativos pertinentes constituye otra deuda importante del Estado peruano con los pueblos amazónicos. Resulta urgente mejorar la calidad de la educación intercultural bilingüe y asegurarse de que esta sea realmente tal. Es importante señalar los esfuerzos desplegados durante las últimas décadas por parte del Ministerio de Educación; sin embargo, estos avances siguen siendo insuficientes. La mayor parte de jóvenes que terminan la educación secundaria, en vez de llegar a ser bilingües competentes en su lengua materna y en castellano, se convierten, en la práctica, en «ni-lingües»; es decir, en personas que no dominan la lecto-escritura en ninguna de las dos lenguas. Pero no solo existen graves deficiencias en la formación lingüística, sino también en los contenidos interculturales. Esta situación se agrava con la deficiente infraestructura, muchas veces incompatible con la realidad geográfica y climática. Lamentablemente, iniciativas interesantes, como el Plan Selva —un programa muy interesante que buscaba construir locales educativos acordes al clima y al medioambiente amazónicos— no han continuado implementándose.

También queda pendiente garantizar una educación intercultural de calidad a nivel superior. En el Perú existen cuatro universidades interculturales, todas licenciadas por la Superintendencia Nacional de Educación Superior Universitaria (SUNEDU) y se cuenta, además, con unos lineamientos para la implementación del enfoque intercultural. Sin embargo, estos son bastante generales y no garantizan su cumplimiento en la práctica. Tampoco existen —en estas instituciones o en los órganos que promueven la ciencia y tecnología en el país, como el Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica (CONCYTEC)—, incentivos para el desarrollo de

las etnociencias o para el reconocimiento de sus aportes. Así, como en el caso de la educación básica regular, muchas veces estas instituciones ofrecen una educación de menor calidad, al comparárseles con otras universidades existentes en sus mismas regiones.

Resulta urgente continuar los esfuerzos iniciados para reducir las brechas relacionadas a la pobreza y los ingresos económicos de las familias indígenas. Esta tarea adquiere aún mayor relevancia en el contexto posterior a la pandemia de la COVID-19, pues ha empobrecido aún más a dichas familias. Sin embargo, es importante evitar caer en la falacia que explica la pobreza de las comunidades o familias indígenas porque son indígena. Esta falacia genera, además, otra más grave aún: la de creer que éstas van a mejorar su posición en la medida en que dejen atrás sus lenguas, costumbres y tradiciones culturales. La pobreza no es causada por las diferencias étnicas, sino por relaciones sociales injustas y por la depredación o deforestación de los bosques y la contaminación de los ríos.

Si se considera la pobreza desde una perspectiva estrictamente monetaria, es importante señalar cómo, a lo largo de la historia republicana, las comunidades indígenas han sido incorporadas a la economía de mercado en términos desiguales: explotando su mano de obra y estableciendo relaciones comerciales injustas. Muchas veces, las actividades ilícitas, como el narcotráfico, la tala ilegal de la madera, la minería ilegal o la trata de personas —casi omnipresentes en la región amazónica— reclutan como fuerza laboral a personas indígenas, muchas de las cuales trabajan en situaciones inhumanas o de semiesclavitud, tal como ha sido denunciado en numerosas ocasiones. Incluso en las ciudades sigue reproduciéndose el maltrato y la marginación económica, que llevan a que

muchas personas de origen indígena terminen relegadas a trabajos mal remunerados o a trabajar en situaciones donde no se respetan sus derechos laborales, como ocurre con frecuencia en el servicio doméstico.

En este contexto, los programas sociales de transferencias condicionadas, como es el caso del Programa Juntos, entre otros, constituyen una de las pocas fuentes de ingreso monetario para las familias indígenas; y en muchas comunidades, las personas beneficiarias son incluso percibidas por sus vecinos como las más ricas de la comunidad. De ahí la necesidad de seguir manteniendo estos programas y de mejorarlos desde una perspectiva intercultural.

No es posible pensar en el bienestar o la salud de las comunidades amazónicas si no se toma en consideración el medio ambiente. El ecosistema de bosque tropical húmedo amazónico es muy frágil y está recibiendo las amenazas de diversas actividades económicas extractivistas, como la minería e hidrocarburos, los agronegocios y los megaproyectos de infraestructura y de generación de energía. Estos proyectos y actividades económicas están destruyendo de forma acelerada las fuentes de agua y los bosques, acabando con la riqueza de su biodiversidad y afectando la vida y la salud de las poblaciones amazónicas.

De manera particular, resulta urgente reducir la tasa de deforestación. La deforestación de los bosques amazónicos constituye la principal contribución negativa de la región al cambio climático y sus impactos socioambientales. Ante esta situación, las respuestas del Estado peruano han sido tímidas, favoreciendo las actividades que atentan contra el medioambiente. En lugar de asegurar, con todos los recursos posibles, el bienestar de los habitantes de la región, se ha puesto en riesgo

no solo el futuro de los pueblos amazónicos, sino también el porvenir del país y de la humanidad.

Por último, es fundamental continuar luchando contra el racismo y la discriminación. Lamentablemente, con suma frecuencia, el Estado peruano contribuye con la discriminación al no responder de manera adecuada a las demandas y necesidades de los pueblos indígenas o al no respetar sus derechos ni las leyes que los protegen. Es fundamental convocar a las propias comunidades y a las organizaciones indígenas para diseñar e implementar las políticas territoriales, de salud, educación, de lucha contra la pobreza y de cuidado del medio ambiente. En este sentido, la consulta previa debe dejar de ser un requisito formal y convertirse en un aspecto fundamental de relación entre el Estado y los pueblos amazónicos. Si no se toma en serio la inclusión de las comunidades y organizaciones indígenas en la toma de decisiones sobre asuntos en los cuales se ven afectados, se continuará reproduciendo la actitud colonial que los subyuga, tal como ha ocurrido durante los últimos doscientos años. Solo entonces los pueblos amazónicos podrán celebrar, finalmente, su independencia.

Referencias bibliográficas

Arona, Juan de (1891). *La inmigración en el Perú*. Lima: Imprenta del Universo.

Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Ballón, Francisco (1991). *La Amazonía en la Norma Oficial Peruana: 1821–1990* (4 volúmenes). Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

Basurto, Rosario y Lucy Trapnell (1980). «Proceso colonizador y desintegración del territorio étnico Campa: los valles de Satipo y Perené». *Amazonía Indígena*, *1*(1), 8–14.

Béjar, Héctor (1973). *Las guerrillas de 1965: balance y perspectiva*. Lima: Peisa.

Belaunde Terry, Fernando (1959). *La conquista del Perú por los peruanos*. Lima: Minerva.

Belli, Fiorella (2014). *Asháninkas trabajando en la ciudad: dinámicas, estrategias y dilemas de la migración laboral indígena en Satipo*. (Tesis de licenciatura). Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima.

Brown, Michael F. y Eduardo Fernández (1991). *War of Shadows: The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley: University of California Press.

Carrey, Emile (1875). *Le Pérou : Tableau Descriptif, Historique Et Analytique Des Êtres Et Des Choses de Ce Pays*. París: Garnier Frères.

Cieza de León, Pedro de (1986 [1553]). *Crónica del Perú: primera parte* (segunda edición corregida). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/ Academia Nacional de Historia.

Contreras, Carlos (1996). *Maestros, mistis y campesinos en el Perú rural del siglo xx.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Fundación M. J. Bustamante de la Fuente (2010). *Cambio Climático en el Perú: Amazonía*. Lima: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente.

García, A. (28 de octubre del 2007). «El síndrome del perro del hortelano». Artículo del diario *El Comercio*.

García Jordán, Pilar (ed.) (1995). *La construcción de la Amazonía andina (siglos xix–xx): procesos de ocupación y transformación de la Amazonía peruana y ecuatoriana entre 1820 y 1960*. Quito: Abya-Yala.

Garcilaso de la Vega, Inca (1991[1609]). *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

Gibbon, Lardner (1991[1854]). *Exploración del valle del Amazonas (Vol. 2)*. Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana/ Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía. Quito: Abya–Yala.

Gómez, Augusto; Ana Cristina Lesmes y Claudia Rocha (1995). *Caucherías y conflicto colombo-peruano: testimonios 1904–1934*. Santafé de Bogotá: Disloque Editores.

Gridilla, Alberto (1942). «Los Campas», *Colección Descalzos* (4), 49-78.

Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático/ Intergovernmental Panel on Climate Change–IPCC (2019). *Climate Change and Land: An IPCC Special Report on Climate Change, Desertification, Land Degradation, Sustainable Land Management, Food Security, and Greenhouse Gas Fluxes in Terrestrial Ecosystems*. Recuperado de https://www.ipcc.ch/report/srccl/.

Herndon, W.M. Lewis (1991 [1854]). *Exploración del valle del Amazonas* (Vol. I). Quito e Iquitos, Perú: IIAP, CETA, Abya-Yala.

Honneth, Axel (1996). *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Boston: The MIT Press.

Larrabure y Correa, Carlos (ed.) (1905). *Colecciones de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto.* (Edición oficial, 18 volúmenes). Lima: Imprenta de «La Opinión Nacional».

Larson, Mildred et al. (eds.) (1979). *Educación Bilingüe: una experiencia en la Amazonía Peruana*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano/ Ignacio Prado Pastor.

Maury, Matthew F. (1853). *The Amazon, and the Atlantic Slopes of South America: A series of Letters Published in the National Intelligencer and Union Newspapers, Under the Signature of «Inca»*. Washington D.C.: F. Taylor.

Maw, Henry L. (1973 [1827]). «Travesía del Pacífico al Atlántico cruzando los Andes por las Provincias Septentrionales del Perú en 1827». En Estuardo Núñez (ed.), *Relaciones de viajeros* (Tomo xxvii, Vol.4, pp. 129-302). Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú.

Miranda, Antônio dos Passos (1876). *Relatório apresentado a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas na 1ª sessão da 13ª legislatura em 25 de março de 1876 pelo Exm. Sr. Presidente da Provincia*. Pará: Typ. do Diário do Gram–Pará.

Monnier, Marcel (2005[1890]). *De los Andes hasta Pará. Ecuador-Perú-Amazonas*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/ Banco Central de Reserva del Perú.

Nellemann, Christian y Programa de interpol sobre Delitos contra el Medio Ambiente (coord.) (2012). *Carbono limpio, negocio sucio: tala ilegal, blanqueo y fraude fiscal en los bosques tropicales del mundo.* Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (pnuma)/ grid–Arendal. Recuperado de https://cld.bz/bookdata/oK1gJye/basic-html/page-5.html.

Nieto, Juan Crisóstomo (1847). «Estadística del departamento de Amazonas». En C. Larrabure i Correa (1905). *Colecciones de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento*

de Loreto. (Edición oficial, Vol.6, pp.420-497). Lima: Imprenta de «La Opinión Nacional».

Noningo Sesén, Roperto (2001). Juventud Indígena. *Voz Indígena*, *1* (1).

Nystrom, John G (1868). *Informe al supremo gobierno del Perú sobre una espedición [sic] al interior de la República*. Lima: Imp. y Lit. de E. Prugue.

Oliart, Patricia (2004). «Poniendo a cada quién en su lugar: estereotipos raciales y sexuales en la Lima del siglo xix». En A. Panfichi y F. Portocarrero (eds.), *Mundos interiores: Lima 1850-1950* (pp. 261-288). Lima: Centro de Investigación de la Universidad Pacífico.

Ortiz, Dionisio (1961). *Reseña Histórica de la Montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo (1673-1960)*. Lima: Editorial San Antonio.

Rivera Zea, Tarcila (2001). Racismo y discriminación con las hijas de la Madre Tierra. *Asuntos Indígenas*, *1*(1), pp. 24–31.

Rodríguez, Franck (2015). *Paisaje, memoria y recursos en la alta Amazonía: los pishtacos y transportadores de órganos en territorio yánesha*. (Documento inédito).

Scorza, Manuel (1972). *Garabombo, el invisible*. Barcelona: Editorial Planeta.

Servindi (9 de agosto del 2019). «IPCC está de acuerdo con los pueblos indígenas y las comunidades locales sobre el cambio climático». *Servindi*. [Internet]. Recuperado de https://www.servindi.org/actualidad-opinion/09/08/2019/cientificos-reconocen-quetierras-en-manos-indigenas-frenan-crisis.

Shell, Olive A. (1979). «Capacitación de maestros bilingües». En M. Larson et al., (eds.). *Educación Bilingüe: Una experiencia en la Amazonía Peruana* (pp.115-139). Lima: ILV/ Ignacio Prado Pastor.

Smith, Richard Ch. (1983). *Las Comunidades Nativas y el Mito del Gran Vacío Amazónico*. Lima: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana/ Cultural Survival.

Stoll, David (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Lima: desco (Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo).

Suárez, Ronald (29 de mayo del 2016). «¡Ronda Informativa!: La noticia en la voz de sus protagonistas». Recuperado de https://www.servindi.org/actualidad-noticias-producciones-audios-ronda-informativa-indigena/29/05/2016/ronda-informativa-la.

Taylor, Charles (1993). *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*. México: Fondo de Cultura Económica.

Varese, Stefano (2005). «Economía política, moral y territorialidad indígena en la Amazonía». *Casa de las Américas* (239), 31–38.

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Página web: www.tareagrafica.com
Teléfs.: 424-8104 / 424-3411
Diciembre 2022
Lima - Perú

Doscientos años después de la fundación del Estado peruano, la Amazonía sigue luchando por su independencia, el reconocimiento de sus derechos y la defensa de sus territorios. Marcada por estos desafíos y por el persistente desconocimiento de las élites, la población amazónica debe también enfrentar una crisis ambiental sin precedentes. Esta coyuntura pone a prueba las clásicas visiones de la Amazonía como una fuente inagotable de recursos y nos devuelve una realidad donde la acción del mercado pone en riesgo la biodiversidad más rica del planeta. Este libro es un acercamiento a la actitud colonial que ha caracterizado la relación entre el Estado, la sociedad peruana y los pueblos amazónicos, así como a las luchas de sus poblaciones por el respeto de su diversidad y su condición de ciudadanos, en una comunidad política donde el diálogo intercultural, el derecho a la autonomía y a la autodeterminación son aún tareas pendientes y urgentes.

PERÚ Ministerio de Cultura

BICENTENARIO DEL PERÚ 2021 - 2024